جامعة القاهرة
كلية دار العلوم
قسم الفلسفة الإسلامية

الفكر السياسي بين الحنابلة والمدرسة المشائية
من القرن الثالث الهجري حتى القرن الثامن الهجري

بحث مقدم من

بدران رياض السيد أحمد

للحصول على درجة الدكتوراه

تحت إشراف

الأستاذ الدكتور حامد طاهر
الأستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وصلاة وسلامًا على عباده الذين اصطفى وبعد فسوف أتناول في هذه المقدمة النقاط التالية:

- موضوع الدراسة وأهميتها وأهدافها.
- مشكلة الدراسة والأسئلة التي تطرحها.
- الدراسات السابقة والجديد في هذه الدراسة .
- خطة الدراسة .

موضوع الدراسة وأهميتها وأهدافها.

يتناول موضوع الدراسة الفكر السياسي بين مدرسة فقهية معروفة عند أهل العلم بأنها من أكثر المدارس الفقهية التزامًا بنصوص الكتاب والسنة، وهى "المدرسة الحنبلية" وبين مدرسة فلسفية عقلية متأثرة بالتراث الفلسفي اليوناني ومتأثرة أيضًا بعلوم الحضارة الإسلامية، وهى المدرسة المشائية .

ومن المعلوم أن الفقه الحنبلي قد ظهرت بوادره على يد مؤسسه الإمام أحمد بن حنبل، وتابعه علماء مجتهدون غطت مؤلفاتهم الجوانب المختلفة للفكر السياسي الإسلامي، بدءاً من الأحكام السلطانية، ومرورًا بكتب الإصلاح السياسي وكذا الجوانب التشريعية وتطبيقاتها السياسية، وانتهاء بكتب الأدب السياسي المتعلقة بمواعظ الملوك، وظهرت المدارس الفلسفية المشائية بمرجعيتها المزدوجة من الفكر الفلسفي اليوناني، والثقافة العربية الإسلامية، وطرحت فكرًا سياسيًا يختلف عن الفكر الفقهي .

ولقد كان للفقهاء المسلمين عمومًا، وللحنابلة بصفة خاصة دور مهم فى تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، وتأكيد أصوله وجذوره التاريخية، كما كانت المدارس الفلسفية بصفة عامة والمشائية بصفة خاصة لها فضل تنبيه الأذهان إلى الأشواق الإنسانية؛ لتحقيق الفردوس المفقود على هذه الأرض، والبحث في ماهية العدل وكيفية السعي إليه، ونحو ذلك من الأسس التي تقوم عليها الفلسفة السياسية .

وهذه الدراسة مقارنة بين وجهة فقهية، ووجهة فلسفية وإطارها الزمني يمتد من القرن الثالث الهجري إلى القرن الثامن، وهى قرون شهد العالم الإسلامي فيها قمة الازدهار الحضاري، وكذلك بداية التراجع الحضاري .

فمن أسباب اختيار موضوع هذه الدراسة تصاعد الاهتمام بقضية موقف الإسلام من الدولة خلال السنوات الأخيرة، ومن المسألة السياسية في عمومها؛

نتيجة تزايد نشاط الداعين إلى الإحياء الإسلامي والهوية الحضارية للأمة، والتوجه إلى إصلاح الحياة العامة، بجوانبها السياسية والاجتماعية، من خلال تطبيق المبادئ الإسلامية في تلك الميادين.

ومع ذلك فقد قلت في عصرنا الحديث المحاولات التي تواكب هذه الدعوة وتتناول تراث الفكر السياسي الإسلامي في هذا السياق، ويتم فيها معالجة منطلقاته المعرفية والتاريخية التي ارتبطت بالأرضية الحضارية التي أخرجته، باستثناء بعض المبادرات التي أخذت تتبلور في عصرنا الحديث، ونخص منها ما أتى به الدكتور حامد ربيع ومدرسته الإبداعية في حقل الدراسات الأكاديمية المقارنة وجوانب متعددة في الفكر السياسي الإسلامي .

وقد زادت التعمية على النظام السياسي الإسلامي الحق، المطبق في عصور القدوة، وقد عُمِل على تكريسها ممن ساء فهمه لحقائق الإسلام ووقائع التاريخ، بنشر تصورات منحرفة، تبشر بالاستبداد وترسخه وتمهد له، فران على مجتمع المسلمين ركام تراث مضطرب فهمه، ومتاهات اجتهادات متناقضة، من أقصى دعوات الحكم الفردي المطلق، إلى أشد دعوات التحلل الديمقراطي والانسلاخ الليبرالي من كل القيم والثوابت.

إن نظريات التنمية السياسية التى تستبعد عن تراث الأمة السياسي قدرته على تقديم حلول عملية لمشاكلنا السياسية الحديثة، وتقدم بديلاً منقولاً من أمم أخرى، لها تراث فكرى مختلف جاءت بحلول نشأت عن صراع أفكار متضاربة منطلقة من أرضية حضارية مختلفة ويظهر من تطبيقها حرفيًا خلل لا يمكن تداركه من وجهة نظر أصحاب التجربة الفاشلة إلا بضرب البنية الثقافية للأمة والخصوصية الحضارية لها وهو أمر يتصادم مع حقائق اجتماعية، لا نستطيع التغاضى عنها أو الإقلال من شأنها، ويتبع ذلك سلخ الأمة لذاتها، ثم فشل التجربة برمتها.

ومن هنا تبرز الحاجة إلى أن تكون لنا رؤية موضوعية مستقبلية لتشخيص أوضاعنا المعاصرة، بكل مساربها ومتاهاتها ونقائصها ونواقضها ومواطن الشد والجذب، بين عوامل الداخل والخارج، وبين الأصيل والدخيل، ولنتبين مدى قرب الفكر السياسي الحديث لدى المسلمين أو ابتعاده من التشريع الإسلامي فى الكتاب والسنة، ونستبين أوجه النقص والكمال وسبل التقويم، سعيا لبناء نظريات تنطلق من الأرضية الحضارية لأمتنا لنقوم باكتشاف ذاتنا من جديد بأسس موضوعية.

فثنائية المثال والواقع ومحاولة تقريب الفجوة بينهما فى الحقيقة سوف تخرج لنا الجديد المستمد من أعماق جذورنا، الموافق لمتطلبات شعوبنا الملائم

لأشواقهم المطابق لميولهم كل ذلك من شأنه أن يقدم تدعيما لنظريات التنمية السياسية ويدفع بها إلى الأمام.

فلا بد إذن من دراسة نقدية للفكر السياسي على المستوى النظري والتطبيقي، ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية، دراسة معمقة تجمع بين الفقه والواقع العملي، ولا تعارض مطلقًا فى هذا؛ لأن الفقه هو فهم العالِم المسلم للنصوص، والواقع هو عمل الناس وتصرفهم تحت عين النصوص، خضوعًا لها، أو تحايلاً عليها، أو تمردًا ضدها وبين الفقه والواقع عملية إثراء متبادلة، يتأثر الواقع بالفقه؛ لأن الأحكام الفقهية نافذة فى التصرفات، ويتأثر الفقه بالواقع؛ لأن كل تصرف يُستصدر له حكم فقهي خاص.

ويختلف الفقهاء فى حكمهم على التصرفات تبعا لظروف الزمان والمكان والبيئة وحالات الاختيار والاضطرار والحرية والإكراه، وينمو الفقه والواقع معا على قدر علاقتهما بالشريعة الإسلامية ومفاهيمها الحضارية، فهما أساسا الحياة الدنيا، فلا بد لفهم أحدهما من فهم الآخر.

وقد يخفى هذا الارتباط الموضوعي بينهما فى بعض المجالات، ولكنه فى المجال السياسي يبدو أكثر وضوحًا ومن المعلوم لدى دارسي الفقه الإسلامى أن النصوص فى أبواب المعاملات قليلة فاتسع المجال لحرية التصرف بالاجتهاد بشروطه الشرعية المعروفة.

بيد أن ذلك لا ينفى وجوب التزام الموضوعية فى دراسة الفكر السياسي، عند فقهاء الحنابلة، والمقارنة بينها وبين الفكر السياسي للتيار المشائى، والكشف عن المصادر والأسس التى ساهمت فى تكوين فكرهما السياسي؛ كي تتضح الرؤية لمسار المؤثرات فى الدولة الإسلامية نظرًا وتطبيقًا.

والمقارنة - فى الغالب- تأتى بقصد التعرف، على أوجه الاتفاق أو الاختلاف وأسباب هذا التشابه وذلك الاختلاف.

مشكلة الدراسة والأسئلة التى تطرحها .

لقد اشتهر عن الحنابلة أنهم "نصيون"، يلتزمون بحرفية النصوص من الكتاب والسنة، ولا يحاولون إعمال العقل فيها، واشتهر عنهم كذلك تشددهم فى أصول الدين وفروعه ؛ بسبب عدم قبولهم لأي تأويل للنصوص، أو مناقشتهم لمخالفيهم بطريقة غير مقنعة، حتى شاع عنهم، بين كثير من الباحثين، أنهم أعداء للعقل والنظر ودعاة تحجر وجمود، وذلك يحتاج إلى مراجعة ودقة، قبل إصدار مثل هذه الأحكام .

وقد ظهر من خلال هذا البحث أن هذه الاتهامات تحتاج إلى مراجعة وتمحيص من قبل الباحثين عن الحقيقة فالجوانب السياسية فى هذا البحث تثبت أن المذهب الحنبلى المتمثل فى رجاله المجتهدين وأصوله القائم عليها، يمكن الاعتماد عليه فى قيام أي نظرة تجديدية مستقبلية، بما فيه من عوامل السعة والمرونة، وقد ظهر ذلك فى التفاصيل المقدمة فى البحث.

إنها مقارنة بين مدرستين: الأولى الحنبلية ذات الأصول النصية والعقلية معًا والثانية المشائية ذات الجذور العقلية الإنسانية، والمتأثرة - بلا شك- بالدين، بل ديدنها البحث عن الصيغ الملائمة للتوافق بين العقل الإنساني، والوحي السماوي.

فهل من الممكن قيام مقارنة بين تلك المدرستين على ما يبدو من تناقضهما فى الظاهر مصدرًا وأسسًا وهل من الممكن وجود أوجه للاتفاق بينهما.

ولسوف تظهر لنا تلك المقارنة ما اتفقا فيه، وهذه قيمة كبيرة فى حد ذاتها، قد تبرز أن متطلبات البشر الأساسية فى العقل، والنقل واحدة، وكذلك تبين ما اختلفا فيه وبيان أسباب ذلك، وأيهما أوفق وأقرب للفطرة الإنسانية، والواقع البشري.

الدراسات السابقة والجديد فى هذه الدراسة .

ظهرت دراسات تتناول جوانب من هذا البحث، وهى بعض الشخصيات فى الجانب الحنبلى وبعضها فى الجانب المشائى، مع أنها لا تمس الجانب الجوهري من هذه الدراسة، ومع ذلك فسأعرض لبعض هذه الدراسات فيما يلي :

فعلى الجانب الحنبلى، نجد دراسة للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى السياسة الشرعية فى كلية الشريعة جامعة الأزهر بالقاهرة وذلك بعنوان **" القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية "** فقد تكلمت عن حياة إمام جليل من أجل أئمة الحنابلة، وتعرضت لدراسة كتاب مفيد من أقدم الكتب التى تحدثت عن الأحكام السلطانية، والقسم الأكبر من هذه الدراسة، يتحدث عن حياة القاضي أبى يعلى العلمية، وربطها بالحياة الاجتماعية والسياسية لعصره وشيوخه، وتلاميذه ومؤلفاته العلمية .

ثم تناولت الدراسة بعض قضايا الكتاب، من منظور فقهي مقارن مثل اختيار الإمام وعزله والنسب القرشي فى الإمامة ولم يظهر لنا الكتاب الأسباب الموضوعية، التى قام عليها اختياره لتلك الموضوعات، وتركه لغيرها.

وفى الجانب الحنبلى أيضًا، نجد دراسة للدكتور بسام عطية إسماعيل فرج تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا الشقيقة تحت

عنوان "**الفكر السياسي عند ابن تيمية**" ومحور الدراسة يدور حول قضية التأثير والتأثر، بمعنى أنه بحث عن العوامل المؤثرة فى الفكر السياسي عند ابن تيمية، وأبرز الشخصيات المؤثرة فى فكره السياسي، ثم بحث فى الشخصيات التى تأثرت بابن تيمية فى عصرنا الحديث، ولم تتعرض الدراسة للأسس التى يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامى عند ابن تيمية، كالعدل والحرية والمساواة، ونحو ذلك ولم يتحدث عن صلة الأخلاق بالسياسة عند ابن تيمية .

أما الجانب المشائى فنجد الدراسة التى قامت بإعدادها الدكتورة نيفين عبد الخالق مصطفى يوسف؛ لنيل درجة الماجستير فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وذلك تحت عنوان **" أبو نصر الفارابى دراسة تحليلية لفكره السياسي دراسة فى الفكر السياسي الإسلامى "** تحت إشراف الدكتور حامد عبد الله ربيع عام ١٩٧٧م.

وأفاضت الباحثة فى دراسة كتب أفلاطون، كمصدر لفكر الفارابي واهتمت بحياة الفارابي وعصره ،وقدمت وصفا دقيقا لمؤلفات الفارابي، وعرضت فكر الفارابي من خلال رؤية استشراقية، يظهر ذلك من خلال الكم الهائل من النقول من مراجع استشراقية قد اعتمدت عليها الباحثة للمستشرقين الذين تحدثوا عن الفكر السياسي الإسلامى بصفة عامة والفارابي بصفة خاصة .

وليس معنى ذلك انعدام الرؤية الذاتية عند الباحثة، فقد وجدت لها نظرات ثاقبة فى بعض المواقف ولعل من أهمها دفاعها عن الفارابي، وأن فكره ليس مجرد تقليد للفكر اليوناني وإظهار كثير من المواقف الفكرية للفارابي التى تأثر فيها بالرؤية الإسلامية.

ونجد على الجانب المشائى أيضًا دراسة للدكتور إسماعيل شاهين تقدم بها لنيل درجة الماجستير فى قسم الفلسفة فى كلية دار العلوم جامعة القاهرة بعنوان " **الفكر السياسي عند فلاسفة المشرق** " تغطى الدراسة الجانب المشائى عند فلاسفة المشرق فقط كما هو ظاهر من العنوان، كما أنه أدخل الغزالي واعتبره فليسوفًا مشائيًا، فى فكره السياسي، مع أن الغزالي فى آرائه السياسية - بحسب ما أظن - أشعري فى مجمله، ولعل موطن الإبداع عند الغزالي هو وجهته النقدية للفرق الباطنية .

ولقد أدخل الباحث أيضًا ابن خلدون واعتبره مشائيًا وهو فى غالب آرائه السياسية أشعري لحمًا ودمًا، وإبداعاته السياسية كفكرة العصبية وغيرها بعيدة عن الإطار المشائى، ولا يمكن أن ينكر أحد من الباحثين تأثر ابن خلدون بالمشائية ؛ بيد أن هذا التأثر لا يجعلنا نعتبره مشائيًا خالصًا، كما أنه أدخل ابن أبى الربيع فى نطاق بحثه وهى شخصية تحتاج إلى دراسة وتمحيص ؛ فقد أثارت جدلاً كبيرًا بين

الباحثين حول الزمن الذى عاشت فيه هل فى خلافة المعتصم، أم فى خلافة المستعصم بالله، آخر خلفاء بني العباس فى بغداد، أو بمعنى أصح هل ينتمي إلى عصر النهضة، أم عصر التراجع الحضاري، وخلاصة الأمر أن اعتباره فليسوفًا مشائيًا يحتاج إلى دلائل وبراهين أوضح من شمس النهار .

وعرض الباحث آراء فلاسفة المشرق، من خلال موقفهم من سلطات الدولة الثلاث، وهو عرض أكثر التصاقًا، بالنظام السياسي فبناء الدولة محصلة نهائية للفكر السياسي، بمصادره، وأسسه، وليس هو المُعبِّر الوحيد عن الفكر السياسي.

أما الجديد الذي تقدمه هذه الدراسة : فموضوع الرسالة- فيما يظن الباحث- جديد فلم يصل إلى علمي أن أحدًا من الباحثين قد عقد مقارنة فى الفكر السياسي الإسلامى بين الحنابلة وبين المدرسة المشائية، بل لم يصل إلى مسامعي أن أحدًا من الباحثين، قد تناول الفكر السياسي عند الحنابلة فى تلك الفترة الزمنية، أو فى غيرها، وكذلك لا أعلم، بوجود بحث يتناول الفكر السياسي عند المشائية ككل شرقًا وغربًا، فى تلك الفترة الزمنية أو غيرها بحسب ما أظن.

والبنية الهيكلية لهذه الدراسة جديدة أيضا، من حيث البحث عن المصادر عند الحنابلة المشائية فى بابها الأول، ثم البحث عن الأسس عند الحنابلة المشائية، فى بابها الثاني، ثم تناول البناء، أو سلطات الدولة الثلاث، فى بابها الثالث.

وكأن الدولة فى حقيقتها بناء، له مصادر تشبه مواد البناء التى تستقطب له، ثم يقام الأساس الذى يبتنى عليه البناء، ثم يظهر هذا البناء فى صورته النهائية، فقديما ظهرت النظرية العضوية التى تصور الدولة كالجسم الإنساني، وكأن هذه الدراسة تفتح الباب، أو تريد إلقاء الضوء على نظرية جديدة تصف الدولة بالبناء فى مقابل النظرية العضوية القديمة التى تصف الدولة بالجسم البشري.

وأظهرت هذه الدراسة أن الدين والعقيدة والأخلاق والمبادئ مكون رئيس، للفكر السياسي الحنبلى المشائى، مما يعنى أن الاتجاهات التى تفصل الدين والأخلاق عن الممارسات السياسية، ليس لها جذور فى تراثنا الفقهي والفلسفي على حد سواء

فهذا هو الجديد فى الدراسة بشكل إجمالي، ويوجد كثير من التفاصيل الجديدة، داخل الدراسة، وسيظهر كثير منها فى نتائج الدراسة.

عرض خطة البحث.

من أجل تحقيق الغرض الأساسي من البحث وهو إبراز الجوانب المختلفة للفكر السياسي بين الحنابلة والمشائية ؛ قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ثلاثة أبواب وخاتمة .

وقد خصصت التمهيد لبيان المعنى العام للسياسة وعرضت لمصطلح السياسة عند الحنابلة، وكذلك مفهوم هذا المصطلح عند المشائية، وماذا يعنى الفكر السياسي عند المدرستين.

تناول الباب الأول: مصادر الفكر السياسي عند الحنابلة والمشائية ويتكون من ثلاثة فصول ويتحدث الفصل الأول عن المصادر الخاصة بالحنابلة ويسبقه تمهيد عن الأسس المنهجية للبناء الفقهي عند الإمام أحمد، ويذكر الفصل مصادر الحنابلة المتفق عليها بين جميع المدارس الفقهية، وهى الكتاب والسنة والإجماع ،ويحدد المصادر المختلف فيها، وموقف الحنابلة منها ومع كل مصدر الأبعاد السياسية .

ويعرض الفصل الثاني للمصادر الخاصة بالمشائية وهى ترجع فى مجملها إلى الثقافة اليونانية، فبين الفصل معالم التفكير السياسي اليوناني ،ثم الفكر السياسي الأفلاطوني بين المثالية والواقعية، ثم اتجاه أرسطو نحو الواقعية .

ويبين الفصل الثالث: المصادر المشتركة بين الحنابلة والمشائية وأولها: عالمية الدعوة الإسلامية بين الحنابلة والمشائية وثانيها: الخلفية التاريخية الإسلامية التى تتحكم فى المسار الفكري المتعلق بالسياسة لدى كل من الحنابلة والمشائية، بداية بأحداث عصر النبوة والخلافة الراشدة، وأحداث الفتنة الكبرى، ثم عصر الأمويين والعباسين، ومواقف الاتجاه الفقهي والفلسفي من كل ذلك ،وثالثها فقد ركزت الدراسة فيه على الممارسة العملية، كمصدر مشترك واختارت الدراسة نموذجين أحدهما الإمام أحمد والثاني ابن رشد القرطبي.

وتناول الباب الثاني: أسس الفكر السياسي عند الحنابلة والمشائية وتم التركيز فى الباب على ثلاثية العقيدة والأخلاق والمبادئ السياسية ويسبق الباب تمهيد يتحدث عن الدين وصلته بالسياسة ،والباب يشتمل على ثلاثة فصول .

يوضح الفصل الأول :العقيدة وأبعادها السياسية عند الحنابلة والمشائية وعرض الفصل صلة العقيدة بالسياسة ،من الوجهة الحنبلية وكذا أنواع التوحيد عند محققي الحنابلة وصلته بالسياسة أيضًا ثم موقف الحنابلة ،من نظرية الإمامة الشيعية وتعرض للبعد السياسي للأصول العقدية عند المشائية فى العلاقة بين السياسة والعقيدة فى الجانب الإلهي والنبوة، وخاصة نظرية النبوة الفارابية مع بيان

المشكلات العقدية بأبعادها السياسية كمشكلة الإيمان والعمل ،ومشكلة القضاء والقدر والتعليل والحكمة والسببية، والتحسين والتقبيح، كل ذلك بين الحنابلة والمشائية .

ويعرض الفصل الثاني: للعلاقة التى تربط الأخلاق بالسياسة عند الحنابلة وعند المشائية وظهر من خلاله أن ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية كان إحدى المسلمات الكبرى عند فقهاء الحنابلة كما ظهر عند ابن الجوزى ،وابن تيمية، وابن مفلح، وكذلك رجالات التيار المشائى مثل الفارابي، والعامري، وابن مسكويه.

وقد بين الفصل الثالث أيضا المبادئ السياسية عند الحنابلة والمشائية وأولها الشورى وتحدث الفصل عن أهمية الشورى ودلائلها وكانت الشورى عند ابن تيمية نموذجًا معبرًا عن الحنابلة. أما المشائية فقد ظهر رأيهم فى الشورى من خلال موقفهم، من نظم الحكم الاستبدادية وثانيها العدل كما هو فى الكتاب والسنة ثم مفهوم العدل عند الحنابلة (ابن القيم نموذجًا) ومفهومه عند المشائية (ابن مسكويه نموذجًا) ثالثها الحرية معالمها فى القرآن والسنة وعند الحنابلة (ابن تيمية نموذجًا وعند المشائية (ابن رشد نموذجًا) ورابعها المساواة فى القرآن والسنة وعند الحنابلة وعند المشائية.

ويتناول الباب الثالث: بناء الدولة الإسلامية (السلطات الثلاث عند الحنابلة والمشائية) السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية وهو يتكون من فصلين فقط .

ويتحدث الفصل الأول: عن السلطات الثلاث عند الحنابلة ويسبقه تمهيد يتحدث عن وظيفة الدولة الإسلامية وأهدافها العليا عند الحنابلة ،وعن السلطة التشريعية عند الحنابلة، والسلطة التنفيذية عندهم ،وكذلك السلطة القضائية.

ويوضح الفصل الثاني المعالم الرئيسة فى السلطات الثلاث عند المشائية بجوانبها الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية وقد اختارت الدراسة الفارابي كنموذج معبر عن المشائية فى ذلك.

تـمـهـيـد :

يتناول موضوع الرسالة - كما سبق بيانه - الفكر السياسى بين مدرسة فقهية معروفة عند أهل العلم بأنها من أكثر المدارس الفقهية التزامًا بنصوص الكتاب والسنة، وهى "المدرسة الحنبلية"، وبين مدرسة فلسفية عقلية متأثرة بالتراث الفلسفى اليوناني، ومتأثرة أيضًا بعلوم الحضارة الإسلامية، وهى المدرسة المشائية.

تعريف السياسة لغة واصطلاحًا .

إذا أردنا تعريف السياسة لغة، فسنجد أن المادة اللغوية الأساس المُستقى منها كلمة السياسة هى "السوس" ومعناها الطبع :"**فهذا من سُوس فلان أى من طبعه** [(١)]" فيقال: سسته أسوسه، إذا دللت شخصا على الطبع الكريم أو حملته عليه. والسُّوس الرياسة، وتأتى بالكسر من ساس الأمر سياسة بمعنى قام به، والسياسة "**القيام على الشيء بما يصلحه** [(٢)]".

والملاحظ على التعريف المعجمى لكلمة "سياسة" أن البناء اللغوى فيه مبنى فى أساسه على الطبع، وأن الإرشاد الخلقى إلي الطبع الكريم أو إلى كل ما هو جميل، من شخص ما لأفراد مجتمعه، يعتبر فعلاً سياسيًا، ولا نحتاج إلى كثير تأمل لندرك الوحدة العضوية، التى تربط بين الأخلاق والسياسة، فى مفهوم كل ناطق بالعربية الفصحى، بما فيها استخدام السلطة لفرض القيم الخلقية، وكذلك التعهد الدائم للشئون العامة ومحاولة إصلاحها عن طريق الرياسة، فهذا قطب رحى السياسة عند المعجميين العرب.

أما التعريف الاصطلاحي فالمعنيون بالمعرفة السياسية، يدركون مدى الصعوبة التى تظهر لكل باحث يريد أن يقدم تعريفا جامعًا مانعًا – كما يقول المناطقة - للسياسة. فكل من يقدم تعريفًا إنما يتناوله من جانب من جوانبها.
ولذا فمن الأفضل - بحسب وجهة نظر الباحث - أن نتناول هذا التعريف من جوانب أربعة تتعلق بموضوع البحث :

(أ) - المعنى العام للسياسة.
(ب) - مصطلح السياسة عند الحنابلة.
(جـ) - مصطلح السياسة عند المشائية.
(د) - مفهوم الفكر السياسي.

[١]- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة سوس، ص ٤٩٩.
[٢]- جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة سوس، ص ٢١٤٩، المجلد الثالث.

(أ) - المعنى العام للسياسة .

ارتبط الفهم اليوناني للسياسة بما يسمى دولة المدينة، وقد وضع أفلاطون البذور الأولى لعلم السياسة، وأقام أرسطو هيكلها العام. فالروح الإغريقية تسلم بأن كل شيء يؤثر فى مؤسسات الدولة أو يتأثر بها بأى طريق، سواء أكان مباشرًا أم غير مباشر، يدخل ضمن البحث السياسي[١].

ولما وصل التراث السياسى اليونانى إلى المسلمين، أضافوا إليه أبعادا جديدة متأثرين بالبيئة الجديدة والثقافة المتشبعة بالدين الإسلامي.

والنموذج الجيد لتلك الإضافة، هو ما قدمه ابن خلدون، إذ قام بربط علم السياسة بالدين والظواهر الاجتماعية والجغرافية، فقدم نظرات إبداعية لم يسبقه إليها أحد – فيما يبدو للباحث - وقد تأثر بها فلاسفة السياسة فى الفكر الغربى الحديث[٢].

وعندما نبحث عن **تعريف السياسة عند علماء المسلمين**، نجد أبا البقاء الكفوى يقدم **تعريفين: فالأول:** السياسة هى: **"استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجى فى العاجل والآجل[٣] ".**

وهو تعريف لا يخفى ما فيه من ربط مطلق بين القيم الدينية والخلقية من ناحية، والمفاهيم السياسية من ناحية أخرى. فعالم الغيب أو الجانب الميتافيزيقى داخل فى عالم السياسة حتى النخاع. فالصلاح فى الدنيا والنجاة فى الآخرة غاية السياسة برسم الطرائق المؤدية إلى ذلك الهدف المنشود.

أما **التعريف الثاني**: فالسياسة هى: **"تدبير مع العموم على سنن العدل والاستقامة[٤] "** وهو تعريف يقترب إلى درجة تشبه التطابق مع التعريف اللغوي، وقد ظهرت فيه قيمة خلقية إنسانية عامة وهى العدل، وقيمة خلقية دينية وهى الاستقامة.

فالسياسة بهذا المفهوم: نشاط عقلى ودينى وخلقي، متعلق بالسلطة السياسية كجانب تنفيذى لتلك القيم. وسلطة الأنبياء لا حصر لها؛ لأنها سلطة على البدن والقلب، فقد جاءوا بشريعة تشتمل على قوانين متعلقة بالبدن وأحكام تتعلق بالقلب.

---

[١]- محمد محمود ربيع، وإسماعيل صبرى مقلد، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت المجلد الأول ص ٣٩ طبعة ١٩٩٣م، دولة الكويت.

[٢]- الدكتور عبد الوهاب الكيالى وآخرون، الموسوعة السياسية، المجلد الثالث ص ٣٦٨، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون تاريخ، بيروت.

[٣]- الكفوى : الكليات ص ٥١٠، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، بيروت.

[٤]- السابق نفسه.

أما الملوك والقضاة والحكام فلا سلطان لهم على القلوب، ولكنه منحصر فى الأبدان، والعلماء الربانيون لهم سلطة تابعة لسلطة الأنبياء - لأنهم ورثتهم - ترتبط بالجانب الروحى أو القلبي، فهى سلطة إرشاد وتوجيه.

والغزالي عنده تفريق جيد بين نوعين من العلماء، نوع يسميه علماء الآخرة، ودورهم يتناول الجانب الأهم من رسالة الأنبياء، وهو تربية النفس على الاستقامة والاستعداد للآخرة، بإصلاح القلوب بتحقيق الإخلاص والإنابة فيها، وهى سلطة روحية خالصة. أما النوع الثانى فهم علماء الدنيا أو الفقهاء فلا سلطان لهم على القلوب، أو على حد تعبير الغزالي: "**أما القلب فخارج عن ولاية الفقيه** [١]".

فمهمتهم تشبه مهمة رجال القانون والسياسة فى عصرنا الحاضر فينحصر دور هذا الفقيه فى كونه:"**معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم؛ لتنتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا** [٢]".

ولا يعنى ذلك أن الغزالى يفصل بين الدين والسياسة فصلاً تامًا، بل يجعل كل ذلك مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالدين، والسياسة أحد جوانبه المتعلقة بالدنيا، التى هى مزرعة الآخرة.

فالسياسة هى التأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها على وفق القانون الإسلامي، بإرشاد العلماء، وتنفيذ أصحاب السلطة. وهنا غاب انحصار السياسة فى السلطة الحاكمة، واتسع مفهومه ليشمل جوانب متعددة، منها ما هو دينى وخلقى واجتماعي.

ويمكن لنا أن نختار تعريفين للسياسة فى عصرنا الحديث تتضح بهما وبما قبلهما المعالم الرئيسة للمفهوم العام للسياسة: **فالتعريف الأول** يعتبر:" السياسة فن ممارسة القيادة والحكم، وعلم السلطة أو الدولة، وأوجه العلاقة بين الحاكم والمحكوم[٣]"، فهو تعريف يحصر السياسة فى السلطة وما يتبعها.

والتعريف الثاني: يذكر أن :"السياسة ،هى النشاط الاجتماعى الفريد من نوعه الذى ينظم الحياة العامة، ويضمن الأمن، ويقيم التوازن والوفاق ،من خلال القوة الشرعية والسيادة بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة
فى وحدة الحكم المستقلة، على أساس علاقات القوة [٤] ".

---

[١]- الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول ص ٢٩، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، القاهرة.
[٢]- السابق ص ٢٨.
[٣]- الدكتور عبد الوهاب الكيالى وآخرون: مرجع سابق جـ٣ ص ٣٦٢.
[٤]- السابق نفسه.

وللسياسة تعريفات أخرى كثيرة، يدور معظمها حول فن إدارة المجتمعات الإنسانية وخاصة ما يتعلق بالحكم والإدارة فى المجتمع، أو إدارة الشئون العامة، وهذا ما أشار إليه التعريف الأول.أما **التعريف الثانى** : فيشير إلى الأفعال الإنسانية التى تتعلق بحدوث الصراع حول الصالح العام الهادف إلى مصلحة الجماعات، ويتضمن إقامة التوازن بين الجماعات المختلفة بما فى ذلك استخدام القوة أو النضال فى سبيل المصالح المشتركة.

وهذا التعريف يتسع به مفهوم السياسة؛ ليشمل كثيرًا من الأنشطة الاجتماعية بجوار كل ما يتعلق بالسلطة، وتظهر فيه روح الحضارة الأوروبية الحديثة التى تفضل فصل الجوانب السياسية عن الجوانب الدينية والأخلاقية، وبتأثير النزعات العلمية التجريبية تتجه؛ لتجعل من السياسة علما يدرس السلوك البشرى للجماعات، ويأمل فى ضبط هذا السلوك والتحكم فيه، والتنبؤ بما يحدث له فى المستقبل.

(ب)- مصطلح السياسة عند الحنابلة .

إن الفقهاء عمومًا - والحنابلة منهم- حينما تناولوا الجانب السياسى اعتبروه جزءًا من الفقه مفرقًا فى عدة أبواب، أما القضايا السياسية المرتبطة بالعقيدة فمن المعلوم أن للفرق المبتدعة طرحًا مخالفًا لما عليه السلف الصالح؛ ولذا ظهرت ردود أهل السنة والجماعة من الفقهاء وغيرهم، فى كتب علم الكلام، فى باب خاص يسمى "باب الإمامة". والحنابلة كانوا على قدر كبير من المرونة فى الفكر السياسي، وكان الاجتهاد وسيلتهم لتحقيق هذه المرونة، خذ مثلاً لذلك: قاعدتهم وهى إباحة العقود والشروط إلا ما قام نص على منعه، وقد توسع مذهبهم فى هذا الباب بما لم يتسع به أى مذهب آخر.

وكذلك أخذهم بـ"المصالح" وتوسعهم فى ذلك، فيعدها الحنابلة وغيرهم من القياس على المصالح العامة المستقاة من مجموع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وإن لم يكن قياسًا على نص خاص بعينه، والإمام أحمد- τ - قد أخذ بها فى السياسة الشرعية، وهى ما ينهجه الإمام لإصلاح الناس وحملهم على ما فيه مصلحة وإبعادهم عما فيه مفسدة. وقرر- τ - فى ذلك عقوبات وإن لم يرد فيها نص ومن فتاويه التى من هذا القبيل نفى أهل الفساد والدعارة إلى جهة يؤمن فيه شرهم، ومنها تغليظ الحد على شرب الخمر فى نهار رمضان، ومنها عقوبة من طعن فى الصحابة إذ قرر أن ذلك واجب وليس لولى الأمر أن يعفو عنه، بل يعاقبه[1].

---

[1]- ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين، المجلد الثانى جـ٤ ص ٢٨٩، الناشر مكتبة مصر، القاهرة، وقارن : الشيخ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص٥١٩، دار الفكر، القاهرة.

ثم جاء القاضي أبو يعلى الفراء، الفقيه الحنبلي، ليقوم بعملية فصل واضحة بين النهج الكلامى والنهج الفقهي، وذلك حين قام بفصل السياسة عن علم الكلام فى كتابه المعروف **"الأحكام السلطانية"**.

فالمنهج الكلامي قائمٌ عمادُه على الرد بالأدلة والبراهين على شبهات الفرق المختلفة حول موضوع الإمامة، وهى محور الفكر السياسى عند المسلمين، فرأى القاضى أبو يعلى أن يقوم بعملية حذف وإضافة؛ حذف الشبهات والردود، وإضافة الأحكام الفقهية إليها.

وهو فقيه سني يدين بالولاء لدولته السنية (العباسية)، فيحزنه ويؤلمه التدهور الذى حدث فى عصره لدولة الخلافة على يد البويهيين الشيعة، فتولد منه عزم نصرتها بطريقته الخاصة، فقدم الدلائل على شرعية الخلافة العباسية ؛ ليرد غائلة خصومهم، فكتب هذا المؤلف العظيم، وإن اتجه إلى فقه الضرورة - إن صح هذا التعبير- فى قوله بصحة إمارة الاستيلاء درءًا للفتن التى قد ينتج عنها تعطيل الكثير من الأحكام الشرعية؛ وهذا لأنه يبنى قواعده على أصول شرعية معتبرة قد نقلها عن أسلافه من فقهاء الحنابلة[1].

ومع أن القاضي أبا يعلى الفراء قدم مؤلفًا شاملاً فى أحكام السياسة الشرعية، بحسب الطرح الحنبلي، بيد أنه لم يقم بشرح مفهوم السياسة الشرعية بشكل ثابت ومحدد، ولعل السبب الكامن وراء ذلك هو القناعة الذاتية عند القاضى - بل وجمهرة الفقهاء- بأن جميع الأحكام فى الدولة الإسلامية لا يُتصور أن تخرج عن الأحكام الشرعية، مع الاعتراف بوجود أخطاء عملية تظهر عند التطبيق، فهذه لها متسع عندهم فيما يسمى بأحكام الضرورة، وإن لم ينطبق عليه حكم الضرورة، فالصبر هو الحل الواقعى حتى تنجلى الغمة مع المحافظة على الإطار النظرى للشريعة من أن تناله يد عابث بل والتضحية بكل غال وثمين من أجل إيصال الشريعة إلى الأجيال القادمة غضة طرية أو المحجة البيضاء.

وقد تعامل الفقهاء مع هذا المصطلح، وفق استعمالهم له فى أبواب الفقه بمعنى عام وآخر خاص، ولذا يوجد استعمالان لمفهوم السياسة: **الاستعمال الأول-** المعنى السياسى العام، وهو إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم، أو إحاطة الرعية بما يصلحها فى الدنيا ويعدها للآخرة. **الاستعمال الثاني-** المعنى الفقهى الخاص، وهو المرادف للتعذير.

[1]- القاضى أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص٣٤، طبعة سنة ١٩٩٦م، مكتبة القرآن، القاهرة.

ويذكر ابن عقيل الحنبلى أن: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحى [1]".

والظاهر أنه جمع فى تعريفه هذا بين الاستعمالين؛ فتدبير أمور الرعية، بغية إصلاح أحوالهم، وإبعادهم عن الفساد، هو مقتضى الاستعمال الأول. أما وضع التدابير اللازمة، لتحقيق هذا الهدف، حتى مع عدم ورود نص شرعى مخصوص، فهو مقتضى الاستعمال الثاني.

أما ابن تيمية الذى يمكن اعتبار رسالته "السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية" خطوة لها أهمية خاصة تم من خلالها تحديد مفهوم السياسة الشرعية، فقد طرح فى تلك الرسالة عناصر الحكم الإسلامى الصحيح بحسب ما يراها.

وذلك كله اعتمادا على فهمه الدقيق لقوله تعالى: ﭽ ۋ ۅ ۉ ۉ ۇ ۋ ۋ
ۋ ۋ ۆ ې ې ۅ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ى □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (النساء: ٥٨ - ٥٩)

فقد استنبط منها مقومات السياسة الشرعية - فيما أسماه: **"جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة "** وهذان العنصران هما [2]: وجوب أداء الأمانات إلى أهلها ووجوب الحكم بالعدل.

إن الجديد الذى يقدمه ابن تيمية يكمن فى كيفية جعل أداء الأمانات سبيلا إلى العدل السياسى والاجتماعي، من خلال تحليله العميق لآى القرآن الكريم، ومن ثم يتحقق قيام السياسة الشرعية أو السياسة العادلة. ولقد اتبع ابن تيمية خطة منهجية واضحة، فقد ابتعد عن أية تأويلات جانبية والتزم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، ولا ننسى أن ابن تيمية يرفض جميع التأويلات فى العقيدة التى قد تؤدى فى نهاية مآلها إلى التعطيل، وهو يرفضها رغبة منه فى حسم خلاف فرق الأمة المختلفة فى قضية التأويل فى الصفات الإلهية[3].

والظاهر أن ابن تيمية قد رفض التأويلات المتعسفة فى العقيدة؛ حتى لا تقع الأمة فريسة التأويلات الباطنية، التى تُفرغ الدين من مضمونه، فقد انطلق موقفه من السياسة، من منطلق عقدى أى انبعثت آراؤه السياسية من نفس هذا المنطلق؛ فهو لا يقبل التأويلات المتعسفة فى السياسة أيضا حتى لا تؤدى إلى الوقوع فى براثن الباطنية، وفى هذه اللحظة يمكن قبول محاولات التتار المنحرفة لفرض تشريعهم

---

[1] - ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ص١٤ بدون تاريخ، مطبعة المدني، القاهرة.

[2] - ا بن تيمية (المتوفى : ٧٢٨ هـ) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، تحقيق أبو عبد الله المغربي، ص ١٢، دار الإيمان، بدون تاريخ، الإسكندرية.

[3] - الدكتور محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ص٤٣٠ مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى: سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، القاهرة.

المسمى بـ (الياسق)[1] على معاملات المجتمع المسلم وإهمال الشريعة الإسلامية، ويساعدهم فى ذلك أفراد من مفكرى الباطنية الذين خدموا التتار ضد المسلمين.

وابن قيم الجوزية له مؤلف خاص فى فقه السياسة الشرعية من وجهيها الفكرى والعملي، وهو كتاب: " الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية فقد بين فيه مفهوم السياسة من خلال المقياس الذى يمكن من خلال النظر فيه التحديد القاطع لشرعيتها من عدمها، بحيث يمكن من خلال هذا المقياس الحكم على أى سياسة معمول بها فى أى مجتمع مسلم: هل هى سياسة متطابقة، مع مبادئ الشرع الحنيف، أم غير متطابقة معه؟[2].

وذلك انطلاقًا من أن الشريعة هى السياسة الكاملة. والله - سبحانه وتعالى- أرسل رسله وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت الأمارات التى يتحقق به العدل، وإن ظهر بأى صورة وبأى طريق فهنا شرع الله ودينه، والله – سبحانه - بعلمه، وحكمته وعدله لم يخص طرق العدل وأماراته وعلاماته، بشيء مخصوص بل دل الناس إلى ما يحققون به هذا العدل من طرق، ولا يمكن بحال أن ينفى ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة على تحقيق هذا العدل، فلا بد أن يكون داخلا تحت الشريعة، أو محكوم بأنه منها؛ لوجوده وقيامه بموجبها.

بل قد بين، سبحانه - بما شرعه من الطرق- أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأى طريقة استخرج بها العدل والقسط فهى من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هى جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا للمصطلح، وإنما هى عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات[3].

وقال ابن القيم كلامًا له نفس المعنى بتفصيل أكبر فى كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين" يبين فيه اعتبار العدالة المفضية إلى مصلحة الأمة المعيار الصحيح لإقامة شرع الله فى أرضه :"**فأي طريق استُخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بمقتضاها** [4]".

وطرائق الوصول إلى العدل الذى قامت السماوات والأرض عليه متعددة، فإذا ظهرت أماراته وتضافرت أدلة العقل على إثباته، فهو المطابق لأمر الله ودينه، ومن ثم وجب المصير إليه، فهنا شرع الله ودينه وموضع رضاه وأمره[5].

---

[1]- خليط من التشريعات الوثنية ومن الديانات السماوية والوضعية.
[2]- ابن القيم: السابق، ص١٦.
[3]- السابق نفسه.
[4]- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص ٢٨٥ جـ٤.
[5]- السابق نفسه.

وقد أشار ابن مفلح إلى أن الملوك والسلاطين يعملون بما يوافق الأهواء والآراء الفاسدة، ولا يسلكون المسلك الرشيد فى اتباع طريق الرشد وهو طريق العلم، ويزعمون أن ذلك سياسة، وهى ليست بسياسة على الحقيقة، وذلك لأن السياسة فى الحقيقة هى المطابقة التامة للشرع الشريف حيث يقول: "**ثم دخلت آفات وبدع، فأكثر السلاطين يعملون بأهوائهم وآرائهم لا بالعلم، ويسمون ذلك سياسة، والسياسة هى الشريعة**[1]" .

ويتفق هذا مع ما ذكره ابن القيم، وفى كلام ابن مفلح إضافة نقدية لمسلك أمراء وسلاطين عصره وما قبل عصره، من التصرف فى أمور الرعية على وفق الأهواء التى تخالف أحكام الإسلام.

(جـ)- مصطلح السياسة عند المشائية .

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي- فى غالب الأحوال- عن طريق الترجمة، وتأثرت بها جماعة من العلماء والمفكرين أُطلق عليهم- على سبيل التغليب " المشائية " وإن كانت هذه التسمية فى الأصل تطلق على أتباع أرسطو فقط.

وظهرت الكتابات السياسية لجماعة " إخوان الصفا وخلان الوفا " متأثرة بنفس المؤثرات اليونانية. وكانت السياسة لديها تمثل علمًا مستقلاً بذاته، له خمسة أقسام: السياسة النبوية، والسياسة الملوكية، والسياسة العامية، والسياسة الخاصية، والسياسة الذاتية.

أما التصنيف السياسى المشائى، فقد ظهر بصورة، مستقلة على شكل رسائل مستقلة، تبحث موضوع "السياسة" بمفهومها العام الذى هو حسن التدبير والحكمة فى التعامل.

فقد ألف كل من الفارابى وأبى القاسم المغربى وابن سينا مجموعة رسائل صغيرة تحمل عنوان السياسة، وإن اختلفت فى بعض الأفكار فإنها تتفق فى الخطوط العريضة، ويمكن إجمالها فيما يلي:

١- السياسة من الأمور الضرورية لكل البشر على اختلاف درجاتهم والملوك والأمراء حاجتهم إليها أشد.

٢- المصادر التى اعتمدوا عليها،ترتكز على الفكر السياسى اليوناني

٣- لم يكن الارتكاز على الكتاب والسنة الأساس المعرفى الأول عندهم، كما هو متعارف عليه فى مسلك الفقهاء.

ثم بعد ذلك أخذت تظهر مصنفات فلسفية، موجهة للملوك فقط، ترشدهم، إلى ما ينبغى عمله وإقامته فى سياستهم.

[1]- ابن مفلح: كتاب الفروع، جـ٣ ص ٥٦٢ تحقيق الشيخ عبد الرازق المهدي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، بيروت.

(د)- مفهوم الفكر السياسى.

الفكر السياسى مركب وصفى من كلمتين منفصلين فالفكر نشاط عقلى يتجه، إلى استخلاص النتائج من مقدماتها، والسياسة فن إدارة المجتمعات وتدبيرها.
فالفكر السياسي إذن، هو استخدام العقل للوصول إلى أفضل السبل الممكنة لإدارة المجتمعات بطريقة قويمة، أى أن الفكرة السياسية:" **تصور عقلى للظاهرة السياسية**[١] ".
وقد يكون هذا تصورًا عامًا من الممكن أن يملكه كل أحد يستخدم عقله فى اتجاه تنظيم المجتمعات؛ ليصبح كل فرد إلى حد ما مفكرًا سياسيًا، وهذا وإن وجد بشكل نسبى لكنه خارج عن الإطار الذى ندرسه، وهو فكر النخبة من العلماء حول تدبير المجتمع؛ لما فيه من تنظيم ينم فى الغالب عن منهجية علمية.

أما إذا بحثنا عن تعريف يبرز جهود علماء السياسة من فلاسفة وفقهاء ورجال قانون، فسنجد أنهم - مع تأثرهم بالمحيط الذى يعيشون فيه – كان لهم تطلعات تفوق الإطار الزمنى والمكانى المُعاش، ومن هنا:" **فالفكر السياسى يتناول التنظير والتفكير فى السلوك البشرى - السلوك السياسى - فى إطار الحياة السياسية، ويهتم أساسا بدراسة الظاهرة السياسية: ظاهرة السلطة فى الدولة، وكيفية تحقيق الإلزام السياسى فى إطارها**[٢] ".

وهذا التعريف يبرز التفكير النظرى لرجل الفكر السياسى فى المجتمع والسلطة وكيفية فرض القانون على الجميع؛ لتحقيق الأمن الداخلى للمجتمع. ويوجد تعريف آخر للفكر السياسى بأنه:"مجموعة القوانين والنظم السياسية التى وضعها المفكرون السياسيون فى محاولة لرسم صورة الدولة وتنظيم العلاقات بين السلطة الحاكمة وأفراد المجتمع الذى تمارس تلك السلطة[٣] ".
وهو اتجاه يتبنى الوجهة القانونية أكثر من الوجهة الفكرية، فهو أقرب إلى النظم السياسية منها إلى الفكر السياسي. والتعريف الذى قبله يميل أكثر إلى ما يطلق عليه فى الوقت الحاضر "النظرية السياسية".أما **التعريف ثالث:** فأكثر شمولية من التعريفين السابقين، فالفكر السياسي: **"بحث فى مدركات وقيم نظرية فلسفية مجردة، وقيم مجردة مثل العدالة، المساواة، الحرية. كما أنه بحث فى قضايا شغلت**

---

[١]- الدكتور حسن صعب، علم السياسة ص ٤٦، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية سنة: ١٩٧٠م، بيروت.
[٢]- الدكتورة حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ٩ مكتبة الأنجلو، طبعة سنة ١٩٨٦م، القاهرة.
[٣]- الدكتورة فتحية النبراوى والدكتور محمد نصر، تطور الفكر السياسى فى الإسلام، جـ١ ص١٣، دار المعارف، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م، القاهرة.

وتشغل المجتمع والمفكر، منها: العلاقة بين الحاكم والمحكوم، الولاء السياسى والطاعة، حقوق المواطن وواجباته سيادة القانون، وأشكال الحكومات، وتصنيف النظم السياسية[١]".

وإن كان هذا التعريف يقترب كثيرًا من الفلسفة السياسية، بيد أنه يحمل فى طياته تلك الموضوعات التى يتناولها الفكر السياسى بشكل كلى جامع.

والخلاصة: أن الفكر السياسى هو نشاط عقلى يدور حول المجتمع والدولة، وكذا البحث فى الأسس التى يقوم عليها المجتمع المثالى وعلاقات الأفراد بالنخب الحاكمة. وهنا إشكالية تقابل البحث لابد من إيجاد حل لها، وتتبلور تلك الإشكالية فى **السؤال الآتي:** هل يمكن المقارنة بين الحنابلة - وهى وجهة فقهية تعتمد على أصول متعارف عليها - والمدرسة المشائية المتشبعة بالفكر الفلسفى اليوناني، وهو فكر لا يعتمد على العقل المجرد فقط، بل هو متأثر بالأجواء الثقافية المحيطة به، ومنها الديانات والأساطير الشائعة عندهم، كما سنرى عند أفلاطون؟

فالحنابلة - ومعهم الفقهاء- يستخدمون مصطلح السياسة الشرعية، وهو مصطلح ينم فى الحقيقة عن المنابع المستقى منها، وهى الكتاب والسنة والمصادر الأخرى المرتبطة به فكيف يُجْمعُ بينهما فى مقارنة تحت عنوان واحد : الفكر السياسي؟ فإن كان للمدرسة المشائية فكر سياسى فلا ينبغى أن يكون للحنابلة نفس الفكر. وقد رأيت للباحثين فى الإجابة عن هذا السؤال **اتجاهين:**

اتجاه يرى جواز إطلاق الفكر السياسى على السياسة الشرعية[٢] واتجاه آخر يرفض ذلك ويعتبره من الخلط المنهجى الذى لا يصح أن يقع فيه باحث، ويبرر ذلك: بأن الفكر السياسى يأتى من العقل المجرد كما هو معروف فى الفكر اليوناني، والسياسة الشرعية مأخوذة من الكتاب والسنة[٣].

فالاتجاه الأول عليه أكثر الباحثين، وتميل إليه النفس لاعتبارات عديدة أهمها :

١- أن الفكر السياسى اليونانى مرتبط بالبيئة التى نشأ فيها، ولا يمكن تجريده من أية أصول دينية.

٢- ارتباط السياسة عند الفقهاء بالكتاب والسنة لا يجردها من إعمال العقل، بل إن التطبيق العملى الصحيح للنصوص الشرعية يحتاج إلى فهم الواقع بجوار فهم النص جنبًا إلى جنب.

---

[١]- الدكتور حسن عبد الظاهر: دراسات فى تطور الفكر السياسى - ومن المقدمة، مكتبة الأنجلو، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، القاهرة.

[٢]- الدكتور محمد جلال شرف والدكتور على عبد المعطي: خصائص الفكر السياسى الإسلامي، الإسكندرية، الدكتورة فتحية النبراوى والدكتور محمد نصر مهنا: تطور الفكر السياسى فى الإسلام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٤ (جزءان).

[٣]- الدكتور: أحمد مبارك البغدادي، دراسات فى السياسة الشرعية،عند فقهاء أهل السنة، ص ٤١، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، الكويت.

٣- يقوم الفكر السياسى بالبحث عن حل للوقائع المختلفة وهى غير محصورة، والنصوص محصورة؛ ولذا يحتاج الفقيه السياسى إلى القياس وهو نشاط عقلي، ولا توجد مسافة بعيدة بينه وبين الفكر.

٤- نظرية التوافق التام بين العقل الصريح والنقل الصحيح كتب فيها الفقيه الحنبلى ابن تيمية موسوعته "درء تعارض العقل والنقل"، فالنشاط العقلى الصائب عنده يتطابق مع النصوص الشرعية بما يشكل فى النهاية وحدة عضوية لا تنفصم عراها.

٥- اعتبر ابن القيم أن وجود المصلحة وتحقيق العدل إذا تم بأى صورة فهو متوافق مع الشرع كما سبق بيانه.

٦- يعطى الفقه الحنبلى فى قضايا السياسة مساحة كبيرة لإعمال العقل تحقيقًا للمصالح، بشرط عدم مخالفة النصوص.

٧- العصمة فى الإسلام ليست إلا للنص الشرعى من الكتاب والسنة ولكن الاجتهاد يصدر من العلماء،فيقبل أو يرد بحسب الموافقة للنص من عدمه، ونحن ندرس هذه الاجتهادات باعتبارها تمثل نشاطًا عقليًا يدور حول النص الشرعي، يمكن أن تكون صوابًا فللعلماء فيها أجران، ويمكن أن تكون تلك الاجتهادات خطأ فلهم فيها أجر واحد ما دام يبذل جهده ابتغاء الوصول إلى الحقيقة الشرعية، فهو فى كل الحالات ظن غالب معمول به شرعًا، فهو فكر من هذه الناحية، ولكنه فكر منضبط يدور حول النص الشرعى حيث دار

الباب الأول

مصادر الفكر السياسى عند الحنابلة والمشائية

الفصل الأول: المصادر الخاصة بالحنابلة.

التمهيد: الأسس المنهجية للبناء الفقهى عند الإمام أحمد.

المبحث الأول: القرآن الكريم.

المبحث الثانى: السنة النبوية.

المبحث الثالث: الإجماع.

المبحث الرابع: الأدلة المختلف فيها.

الفصل الثانى: المصادر الخاصة بالمشائية.

المبحث الأول: التفكير السياسي قبل أفلاطون.

المبحث الثانى: أفلاطون من المثالية إلى الواقعية.

المبحث الثالث: السياسة الواقعية عند أرسطو.

الفصل الثالث: المصادر المشتركة بين الحنابلة والمشائية.

المبحث الأول: عالمية الدعوة الإسلامية عند الحنابلة والمشائية.

المبحث الثانى: الخلفية التاريخية الإسلامية.

المبحث الثالث: الممارسة العملية للسياسة عند المدرستين

الفصل الأول
المصادر الخاصة بالحنابلة

التمهيد: الأسس المنهجية للبناء الفقهى عند الإمام أحمد[1]

سنتعرض هنا للمحاور الخمسة التى تدور عليها فتاوى الإمام أحمد بن حنبل التى تم بناء المذهب عليها من قبل أصحابه والعلماء المجتهدين الذين ساروا خلفه واتبعوا نهجه.

ثم نتحدث عن أصول التشريع عند الحنابلة بعد تمام بناء المذهب، إذ صار مذهبًا متكاملاً يضاهى المذاهب الفقهية المنتشرة فى البلدان الإسلامية.

ومن المعلوم أن منهج الإمام أحمد بن حنبل فى أصول فتاويه الفقهية يقتفى درب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، لا يخرج عليه، ولا يتعداه إلى غيره، وهذه هى عادته، ليس فى الفتيا أو الجانب الفقهى العملى فقط، بل فى الجانب العقدى والخلقى التربوى أيضًا، ووصل به الأمر أنه قد استطاع بطريقة تدعو إلى العجب أن يجاهد نفسه، ويضبط جميع حركاته وسكناته لتطابق تماما هذا النهج الحميد، حيث لا يرى النجاة إلا فيه، ومن يطالع سيرته المبسوطة فى كتب التاريخ والطبقات والمناقب، يتبين له ذلك بأدنى نظر[2].

والمنهج الفقهى للإمام أحمد مبنى على خمسة أصول هى:

الأصل الأول: النص، فكان: "**إذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان**[3]".

ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأيًا ولا قياسًا ولا قول صاحب، ولا عدم علمه بالمخالف الذى يسميه كثير من الناس بالإجماع ويقدمونه على الحديث الصحيح، وكأنه يقوم بعملية ترتيب لأصول التشريع، فى مقدمة هذه الأصول النص القرآنى، والحديث النبوى، وما عداهما فهو تابع لهما لا معارض؛ لذا لا يقدم عليهما شيئًا، فالعصمة من الخطأ لا توجد إلا فى هذين المصدرين، وكل من خالفهما، مهما كانت منزلته فى العلم والإيمان، فلا يلتفت إلى قوله.

١- هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ت (٢٤١هـ).

٢- مثال ذلك القاضى أبو يعلى الحنبلى ت (٤٥٨هـ) طبقات الفقهاء الحنابلة، جـ١ ص٢١ وما بعدها، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، وابن كثير : البداية والنهاية، المجلد الخامس، جـ١٠ ص ٦٨٦، مكتبة الإيمان، المنصورة.

٣- ابن قيم الجوزية ت (٧٥١هـ) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، المجلد الأول، ص٢٣، طبعة (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)، مكتبة مصر، القاهرة.

الأصل الثانى: فتاوى الصحابة، فكان الإمام أحمد - τ - إذا وصلت إليه فتوى لبعضهم، ولا يعرف له مخالفًا منهم فيها، لم يتجاوزها إلى غيرها، ولكن من شدة ورعه وتحريه فى اللفظ والعبارة لا يقول إن هذا إجماع، بل كان يقول: **"لا أعلم شيئًا يدفعه، أو نحو هذا** [(١)]".

الأصل الثالث: اعتماد الفتاوى الواردة ، عن الصحابة الكرام فى حال الاتفاق، أو شبه الاتفاق، وتقديمها على اجتهادات غيرهم، المبنية على القياس أو الرأى، ومما يدعو إلى الدهشة ، لمن يتأمل فى فتاوى الصحابة وفتاوى الإمام أحمد، يجد تمام المطابقة، وكأنهما قد خرجا من :**"مشكاة واحدة" حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه فى المسألة روايتان** [(٢)]".

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن فى الباب غيره أو شيء يدفعه، وهو مرجح عنده على القياس، على أن عبارة الإمام أحمد فى تفضيل الحديث الضعيف على رأى الرجال لم تفهم على وجهها الصحيح، فليس المراد بالضعيف عنده الحديث الباطل المردود المخالف للأصول الصحيحة، ولا الحديث المنكر، ولا الحديث الذى فى روايته متهم بحيث لا يجوز العمل به. فالحديث الضعيف عنده - كما يرى ابن تيمية- **نوعان**: **"ضعيف ضعفًا لا يمتنع العمل به**[(٣)]"،وهذا هو النوع الذى يقدمه الإمام أحمد على القياس، و **"ضعيف ضعفا يوجب تركه، وهو الواهى** [(٤)]" ،وهذا الذى يطابق الضعيف، بحسب تقسيم المحدثين بعد الإمام أحمد.

وقد تبين لنا من كلام ابن تيمية، أن الضعيف عند أحمد هنا قسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح، وحسن وضعيف، بل إلى، صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، وترتب على ذلك أنه **:"إذا لم يجد فى الباب أثرًا يدفعه، ولا قول صحابى ولا إجماع على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس** [(٥)]".

١- السابق ص٢٤.
٢- السابق نفسه.
٣- ابن تيمية: ت (٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى, المجلد التاسع، جـ١٨ ص١٨ الطبعة الثانية,١٤٢١هـ-٢٠٠١م، دار الوفاء المنصورة، وقارن الدكتور صبحى الصالح, علوم الحديث ومصطلحه، ص٢١٠، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٩م, دار العلم للملايين، بيروت.
٤- السابق نفسه.
٥- ابن القيم، السابق, ص٢٥.

أما **الحديث المرسل فنوعان:** مراسيل الصحابة، ومراسيل غيرهم؛ فمراسيل الصحابة لها خصوصية عند أكثر العلماء، ومنهم الإمام أحمد، بحيث يخرجونها من الأحاديث الضعيفة ، ويحتجون بها، وأما مراسيل غير الصحابة؛ فالجمهور على عدم قبولها، وتوجد رواية فى الاحتجاج بها عند أحمد، وكذا مذهب مالك وأبى حنيفة [(١)].

الأصل الخامس: القياس، وهوعند التحقيق: **"حمل فرع على أصل فى حكم، بجامع بينهما** [(٢)]"، فكان الإمام أحمد يستعمله فى الحالات التى لم يجد فيها نصا فى كتاب الله عز وجل - أو فى سنة الرسول- ρ - ثم ينظر فى فتاوى أهل العلم من الصحابة الكرام- τ - فإن لم يجد يلجأ إلى القياس، فعلى الجملة يذهب إليه فى حال الضرورة العلمية، أى فى حال عدم وجود نص أو فتوى صحابى أو حديث مرسل أو ضعيف (حسن لغيره فى اصطلاح المحدثين)، فإذا وصلنا إلى هذه الحالة، صار الإمام أحمد إلى استعمال القياس :**"ففى كتاب الخلال عن أحمد قال: "سألت الشافعى**[(٣)] **عن القياس فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه** [(٤)]"..
فهذا مجمل مسالك الإمام أحمد فى الفتيا والاجتهاد واستنباط الأحكام وهذه هى الأسس المنهجية للبناء الفقهى عن مؤسس المذهب الحنبلى أما مدرسته الفقهية فمثلهم مثل غيرهم من الفقهاء فقد قسموا المصادر إلى قسمين: مصادر متفق عليها وأخرى مختلف فيها وهو مفصل فى المباحث التالية.

المبحث الأول: القرآن الكريم

فقد بحث القرآن الكريم فى كل الأحكام المتعلقة بالاجتماع الإنسانى، ونظم كل ما يتعلق بها من الحقوق والواجبات بطريقة فريدة ومتميزة عن غيره من الكتب السماوية السابقة، ولا غرابة فى ذلك، فالمقصد العام من التشريع القرآنى هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه، وغرضه الواضح صلاح الإنسان[(٥)].

وينحصر هنا الكلام فى نماذج ثلاثة: النموذج الأول عن علاقة العقيدة بالسياسة فى المفهوم القرآنى والنموذج الثانى البعد السياسى للشعائر التعبدية والنموذج الثالث من العادات والمعاملات والسؤال المطروح بقوة هنا: لم الحديث عن هذه الجوانب،

١- ابن كثير: ت (٧٧٤هـ) اختصار علوم الحديث، بشرح الشيخ أحمد شاكر (الباعث الحثيث) ص ٤٨، ط١ ١٩٥١م، مكتبة صبيح، القاهرة. وقارن الدكتور محمد بن محمد أبو شهبة: الوسيط فى علوم مصطلح الحديث، ص ٢٩٤، ط١ ، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، مكتبة السنة ،القاهرة.
٢- الطوفى: البلبل فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، حققه وعلق عليه أحمد فريد المزيدى، ص ١٠٥، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٢م, دار الكتب العلمية، بيروت.
٣- ابن القيم: السابق، ص٢٥.
٤- الشافعي (ت٢٠٤هـ).
٥- محمد الطاهر بن عاشور: ت (١٩٧٣م) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٦٠، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، دار السلام، القاهرة.

والمفترض أن تتطرق الدراسة فقط للجانب السياسى ؟ والجواب أن الإسلام جاء بنظم وشرائع تحكم حركة الحياة، فلا يمكن لباحث أن يفهم النظام السياسى الإسلامى دون فهم الأسس والمبادئ القائم عليها، والمصدر الذى انبعث منه، والمفاهيم المرتبطة به. فليس هناك أخطر من التشويه النابع من النظرة الجزئية الضيقة، وهذا يوضح لنا مدى علاقة تلك الجوانب بموضوعنا فى هذا الباب مصادر الفكر السياسى عند فقهاء الحنابلة ومتكلميهم.

فالقرآن الكريم صاحب نظرة كلية للكون والحياة، وسوف نتطرق لهذه الجوانب بقدر ما يعيننا على الإلمام بنواحى الفكر السياسى المختلفة وتشابكه مع تلك الجوانب، وبيان كيفية تعامل هؤلاء الفقهاء بمشاربهم المختلفة مع تلك القضايا، متأثرين بمصدرهم الأول وهو القرآن الكريم.

النموذج الأول : البعد السياسى للجانب العقدى.

شغلت الأمور الاعتقادية ما يقرب من ثلث التنزيل، وقد تفننت آى الذكر الحكيم فى عرضها، وتضمنت أصول الإيمان كالتوحيد والنبوة والإيمان بالملائكة واليوم الآخر، وانقسام الناس فيه إلى شقى أوسعيد، وأوصاف كل نوع، وتفاصيل العالم الأصغر (الدنيا) والعالم الأكبر (الآخرة)، وذكر القيامتين الصغرى والكبرى، وقد اشتملت آى القرآن الكريم أيضًا على: "**إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه عما يضاد كماله من النقائص والعيوب** [1]" كل ذلك مفصل فى القرآن الكريم :"**ما يكفى ويشفى ويغنى عن كلام أهل الكلام** [2]".

فالنوع الإنسانى لا تتم سعادته إلا :"**بوقوفه على استكمال قوتيه العلمية والإرادية** [3]" فإذا عرف ربه فاطره وبارئه، وعرف أسماءه وصفاته، وتعرف على نفسه وعيوبها وطريق التخلص من تلك العيوب، فقد استكمل قوته العلمية، وأما القوة العملية فيستكملها الإنسان بمعرفة حقوق الله عليه، ومراعاتها إخلاصًا وصدقًا ونصحًا.

فتلك المعانى، التى عليها مدار صلاح الإنسان وسعادته، اهتمت آيات الذكر الحكيم بها اهتمامًا بالغًا، ذلك من المعلوم أن :"**ضرورة العبد إلى معرفة ربه فوق كل ضرورة** [4]" وتكون العناية ببيانها بشكل واضح لا لبس فيه لتصل إلى مسامع كل الناس :"**بأيسر الطرق وأهداها وأبينها** [5]".

١- ابن قيم الجوزية: الفوائد، ص٧، بدون تاريخ، مكتبة المتنبى، القاهرة.
٢- السابق نفسه.
٣- السابق ص١٩.
٤- محمد بن الموصلى: ت (٧٧٤هـ) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق رضوان جامع، ص ٩٠, طبعة ١٤١٨هـ-١٩٩٧م دار الفكر، بيروت.
٥- السابق نفسه.

ومن السور التى احتوت على أصول التوحيد قوله تعالى: چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ چ(الإخلاص: ١ – ٤) فالله هو الأحد أى :"**المتفرد بالذات لا يضاهيه أحد** [١]"، وهو الصمد الذى يحتاج إليه كل مخلوق، فهو :"**السيد الذى يصمد إليه فى الحوائج** [٢]"، فكل الخلق يرفع حوائجه إلى المتصف بصفات الكمال، والمنزه عن كل نقص، فهو لم يحتج إلى ولد، فليس له مثيل فى خلقه.

فالطريقة القرآنية تدعو الناس جميعًا ليعرفوا ربهم - سبحانه وتعالى- وذلك بوسيلتين: إحداهما النظر فى مفعولاته والثانية التفكر فى آياته وتدبرها :"**فتلك آياته المشهودة، وهذه آياته المسموعة** [٣]"، فقد قال تعالى: چ ۀ ۀ ہ چ(الأعلى: ٢) فهذه:"المصنوعات تنطق كلها بأن صانعًا صنعنى ورتبنى على قانون الحكمة [٤]"فكل صنعة لا بد لها من صانع، وكل فعل له فاعل، ذلك من البديهيات التى يدركها كل مخلوق، حتى الأطفال الصغار والقرآن يذكر بها، ويرتب عليها مقتضاها من الخضوع لمن خلق والتوجه إليه بالعبادة وحده، فقد:" أقام الصورة والبنية، ثم أخطر بالبال عند الكمال السبب فى الإيجاد [٥] "وذلك فى قوله تعالى: چ ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ چ(الزمر: ٦٢) فكل ما فى الكون :"**ينطق بصوت فصيح، يدل على خالقه، وقد تجلى الخالق سبحانه وتعالى، فلا خفاء** [٦]"وكذا ضرورة العقل تحكم أن العدم لا يمكن أن يخلق شيئًا، فلا بد من رب خالق؛ ولذا جاء الاستفهام الإنكارى :"**أم خلقوا من غير رب خالق** [٧]" فقد قال الحق جل وعلا: چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ چ(الطور: ٣٥) فكل إنسان مقر ، بأنه لم يخلق نفسه، ومقر كذلك أنه لم يخلق غيره، ولا أحد من المخلوقات ادعى أنه خلق الإنسان أو الحيوان أو النبات، فلم يبق إلا رب العالمين، فهو الخالق وحده سبحانه وتعالى :"**والعالم فى بنائه يشتمل على دقائق من الصنعة وفنون من الحكمة، وما مثله لا يثبت إلا بفعل فاعل مريد** [٨]".

وفى قوله تعالى : چ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ چ(الواقعة: ٥٧: ٥٨) ما يدل دلالة قاطعة على انتفاء الإيجاد للبشر وإثباته للحق- تبارك وتعالى- وحده، ومن هنا جاء

١- ابن الجوزى : زاد المسير فى علم التفسير، جـ٨ ص٣٤١ دار الكتب العلمية، بيروت.
٢- السابق: نفسه.
٣- السابق: ص٢١.
٤- ابن الجوزى: ت (٥٩٢هـ) صيد الخاطر, تحقيق حامد أحمد الطاهر, ص ٤٣٦, الطبعة الأولى, ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م, دار الفجر، القاهرة.
٥- ابن عقيل الحنبلى: ت (٥١٣هـ) كتاب الفنون، تحقيق جورج المقدسى، جـ١ ص ٣١٢، طبعة سنة ١٤١١هـ-١٩٩١م، مكتبة لينة، دمنهور، البحيرة.
٦- السابق نفسه.
٧- ابن الجوزى: زاد المسير، جـ٧ ص ٢٦٨.
٨- ابن الزغوانى الحنبلى: ت (٥٢٧هـ) كتاب الإيضاح فى أصول الدين، ص٨٤ الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

تعليق ابن الزاغونى فى قول الحق - تبارك وتعالي- فى الآية السابقة: **" أم تخلقون ما تمنون بشرا** [(١)] ".

ويرتكز القرآن فى إثبات وجود الله تعالى.. ومعرفته على الحث على التفكر فى آثار الصنعة، فإنها تدل على الصانع، ومن هنا نعلم أن "معرفة الله تعالى- تحصل بأدلته الظاهرة وحججه القاهرة، وهى أنفسنا والسماوات وما بينهما؛ لأن آثار الصنعة لازمة لهذه الأشياء فدلت على صانع صنعها [(٢)] ".

فدلائل العقيدة التى يقدمها لنا القرآن الكريم لها هدف واضح محدد هو خضوع المخلوقين للرب الذى خلق ورزق، وطاعة هذا الخالق الرازق فيما يأمر وينهى واجبة لا محيص عنها.

فالفعل السياسى مبنى على تصور كونى قائم على الوحدانية التى تلزم عنها الحاكمية؛ ليصبح المجتمع بكل أفراده عبيدًا لله تعالى- بالاختيار المبنى على القناعة العقلية والقلبية، فيكون بذلك :" **الاعتقاد التوحيدى، هو المصدر الذى يمد أصحابه، بمفهوم كلى للعالم والحياة** [(٣)]".

وينبعث من هذا التصور العقدى قيم معيارية تعد ميزانا تدرك به الغايات الاجتماعية والجوانب الأخرى التى تحكم العلاقات بين الأفراد والمجتمعات، فلا يجوز استحداث قيم تخالف تلك المعايير الثابتة، فوظيفة العقيدة أنها تلقن أتباعها ما فيه صلاحهم عاجلاً وآجلا، وتحفظهم: " مما **تحجبه عنهم مغالبة الأميال، وسوء التبصر فى العواقب** [(٤)]".

وعلى ضوء هذه الحاكمية واعترافًا بتبعاتها، غدا أمرًا محتومًا الانتقال بالمجتمعات الإسلامية من الصيغ النظرية فى الأوامر القرآنية المجردة إلى تطبيقاتها الواقعية؛ لتستقر قدسيتها فى الوجدان والضمير، وفرض القيم والمثل التى تضمها بين دفتيها على الكافة، ليصبح المجتمع قرآنيًا فى تصوره ونظرته للحياة والكون، وقرآنيًا كذلك فى تصرفاته العملية ومعاملاته اليومية. فالإيمان بالله وحده لا شريك له دعامة أساسية تقوم عليها السلطة السياسية، فهو الأساس الذى ترتكز عليه أركان الحكم، كما بينه القرآن الكريم. فجميع سلطات الأمر والتشريع بيده سبحانه : چﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﯞ چ(يوسف: ٤٠).

١- ابن الزاغونى: السابق.

٢- أبو يعلى الفراء الحنبلى : كتاب المعتمد فى أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، ص٢٩، الطبعة الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٤م بيروت.

٣- الدكتور التيجانى عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسى فى القرآن المكى ص ٣٤هـ، طبعة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، دار البشير، عمان، الأردن.

٤- محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام، ص٨، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، دار سحنون للنشر، تونس، دار السلام للنشر، القاهرة.

وتأخذ السلطة السياسية شرعيتها من الهدف الذى جاءت من أجله، وهو إقامة الدين كله لله – تعالى-. ومبدأ التوحيد هو الركيزة الأولى لتعبيد الناس لربهم، يقول ابن تيمية: **"جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله - سبحانه وتعالى- إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون** (١)".

ثم أكد ما يقوله بالاستشهاد بتلك الآيات، قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭼ(الأنبياء: ٢٥) وفى هذا المجتمع التوحيدى، تكون السيادة العليا لرب الأرض والسموات، أى سيادة شرع (قانون) له نصوص قطعية معروفة، لا يسع أحدا الجهل بها، أما النصوص الظنية الدلالة فترد لأصحاب التخصص، والمجال بعد ذلك مفتوح للاجتهاد لمن بلغ رتبته، فلا مجال لكهنوت أو استبداد، فالحكام والمحكومون يخضعون لقانون أساسه علوى، فالرقابة فى تطبيق هذا القانون للأمة بأحقيتها الشرعية فى محاسبة حكامها إذا خرجوا عن القانون الشرعى.

النموذج الثانى:البعد السياسى للشعائر التعبدية

تعرّض القرآن الكريم للشعائر بإجمال، وترك أكثر تفصيلاتها ودقائقها للسنة النبوية المطهرة، من ذلك قوله تعالى: ﭽ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﭼ (آل عمران: ٩٧) من غير تفصيل لشروطه وأركانه وغيرها ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هذه العبادات، لا يثبت الأمر فيها إلا بنص؛ فالعبادات التى أوجبها الحق تبارك وتعالى- وأحبها وأمر بها ورضى عمن فعلها، مفصلة فى نصوص الشرع الشريف من الكتاب والسنة: **"فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم أنه عبادة؟! وما لم يثبت من العبادات أنه منهى عنه كيف يحكم أنه محظور**؟! (٢)".

ولهذا كان الإمام أحمد وغيره من فقهاء الحديث يعتبرون أن :**"الأصل فى العبادات التوقيف** (٣)"، بمعنى أنه لا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، ويحذرون من أن يتلبس المسلم بعبادة غير منصوص عليها؛ حتى لا يدخل فى معنى قوله تعالى: ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﭼ(الشورى: ٢١)

وهذا بخلاف العادات، وهى ما اعتاده الناس فى دنياهم، فالأصل فيها ليس التوقيف كالعبادات، وإنما **"الأصل فيها العفو** (٤)"، أى عدم الحظر، فلا يحظر منها إلا ما حظره الله- تعالى- فالأمر والنهى من اختصاص الخالق ، جل وعلا.

١- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد ١٤، جـ٢٨، ص٣٨.
٢- ابن تيمية: مجموع الفتاوى, جـ١٩، ص١٣.
٣- السابق: نفسه.
٤- السابق: نفسه.

فالعبادات ينصلح بها أمر الدين، والعادات ينصلح بها أمر الدنيا، ويجزم ابن تيمية أن النهج الحنبلى هذا مبنى على استقراء الشريعة، يعنى أنه مقطوع به[١].

ولقد نزل القرآن الكريم لهداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وحدد لهم الطرائق التى يكونون بها عبيدًا لله حقًا وصدقًا، فهذه المفروضات من العبادات لها صور جماعية وصور فردية، فصور العبادات الجماعية ،تقام تحت رعاية الدولة وحمايتها وتهيئة الأجواء فى سبيل تيسيرها على الناس، وأما الفردية فمتروكة لأصحابها, فالصلوات الخمس لها ولاية مخصوصة بها تسمى الولاية على إمامة الصلوات، وهى عند القاضى أبى يعلى الفراء على ثلاثة أقسام[٢] : **الأول-** الإمامة فى الصلوات الخمس. **الثاني-** الإمامة فى صلاة الجمعة .**الثالث-** الإمامة فى صلاة الندب.

أما الإمامة فى الصلوات الخمس، فنصب الأئمة لها معتبر بحال المساجد التى تقام فيها، فإن كانت مساجد مملوكة للدولة (سلطانية) فلها أن تختار لها أئمتها وتعطى الدولة رواتبهم من بيت المال (الخزانة العامة للدولة) :"فلا يجوز أن ينتدب للإمامة فيها إلا من يندبه السلطان لها وقلده الإمامة فيها؛ لئلا تفتات الرعية عليه فيما هو موكول إليه [٣]" بل إن الإمام المُعين مِنْ قِبل الدولة أحق من غيره حتى على فرض وجود من هو أفضل منه.

وإن كانت المساجد أهلية وهي التى بناها عامة الناس قرب مساكنهم وأماكن عملهم فأصحابها هم الذين يختارون أئمة مساجدهم فلا يحسن هنا أن تفرض الدولة عليهم إمامًا قد لا يكون مرضيًا لديهم، أو قد تكثر المساجد والزوايا الأهلية فتنوء قدرة الدولة المالية والإدارية عن تحمل عبء كل تلك المساجد، فترك ذلك للمشاركات الشعبية مع قيام أجهزة الدولة بمهمة التوعية والتثقيف لمن يتطوع لتلك المهام من الأفراد فيه نوع من المرونة وجانب من الحرية قد تتلاشى فيه بعض عيوب المركزية الجامدة.

فحرية اختيار الأئمة متاحة للجماهير فى حدود لم تفقد الدولة دورها فيه بشكل كلى، وهنا تظهر واقعية الفقه السياسى الحنبلى فى هذا التقسيم واعتداده كذلك بالحرية.

ويمضى القاضى أبو يعلى الفراء فى توضيح الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى إمام الصلاة، فهى الحرية، والعدالة، والفقه، وحسن القراءة، وسلامة اللفظ[٤]

١- السابق: نفسه.
٢- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، تحقيق محمد على أبو العباس ص ١١٢ وما بعدها، طبعة ١٩٩٦م، مكتبة القرآن، القاهرة.
٣- السابق ١١٢.
٤- السابق ص ١١٤.

ومن الملاحظ أنها شروط واقعية، إذا تحققت فى شخص يصبح جديرًا بأن يتصدى لمهمة توعية الناس.

ولا يفوتنا هنا أن ننبه على رجال الإدارة فى البلدان الإسلامية المعاصرة عندما ينسون الجانب الخلقى والنفسانى (العدالة) فى اختيار أئمة المساجد، وهو جانب مهم لا بد أن يتوافر فى كل مسلم فضلا عن إمام الصلاة، ولكم تأخرت الدعوة إلى الله- تعالى- وكم فسدت أخلاق جموع من الخلق؛ بسبب إهمال هذا الشرط المعتبر عند جميع الفقهاء عامة والحنابلة بصفة خاصة، كما أشار ابن القيم إلى أن: **"علماء السوء جلسوا على باب الجنة يدعون إليها الناس بأقوالهم ويدعونهم إلى النار بأفعالهم [١]"**.

فهنا يحدث انفصام بين الأقوال والأفعال، الأقوال تدعوهم إلى الجنة والأفعال كأنها تقول لا تصدقوهم، وتقدم التبرير لذلك. فلو كان هؤلاء الوعاظ يعتقدون أن ما يدعون إليه حق لحصلت منهم الاستجابة، فتكون النتيجة أنهم :**"فى الصورة أدلاء وفى الحقيقة قطاع طريق [٢]"**.

وصلاة الجمعة لها اعتبارية خاصة عند الفراء من حيث اختيار الإمام لها من أصحاب الكفايات الخاصة؛ لينتفع به الكم الهائل الذى يحضرها، بل ويستحب للحاكم حضورها ونفس الأهمية فى النوافل الجامعة كصلاة العيدين والخسوف والاستسقاء.

ومن العبادات الجماعية كذلك الركن الخامس من أركان الإسلام (الحج)، وهى كما سبق- تقام تحت رعاية الدولة **ولها جانبان: فالجانب الإدارى:** فى الحج يصفه الفراء بأنه **"ولاية سياسية، وزعامة للتدبير [٣]"**

ويتصف من يقوم بهذه المهمة، بالعقل وحسن التدبير والشجاعة والهيبة والهداية. والمهام الموكول بها، تتعلق بالمحافظة على أمن الحجيج وتأمين الطرق والرفق بهم فى السير، وتأمين مواد عيشهم، وإرشادهم إلى أيسر الطرق، وله جانب اجتماعى، يتمثل فى الصلح بين المتشاجرين، وله كذلك سلطة تأديبية فى التعزير، بشرط عدم تفويت الحج على من يقوم بتعذيره.

أما **الجانب التعبدى:** فالقائم عليه له مهام محددة، تتعلق بأداء المناسك على صورة توافق الشرع الشريف، فهو يشبه إمام الصلاة، يعلم الناس المناسك بحسب ترتيب الشرع، ويصلى بهم ويخطب فى الحجيج فى أيام الجمع كيوم عرفة ويوم النحر[٤].

١- ابن القيم: الفوائد ص٦٦، تحقيق محمد تامر، طبعة ٢٠٠٤م، دار التقوى، القاهرة.
٢- السابق: نفسه.
٣- السابق: ١٢٣.
٤- السابق: ١٢٧.

النموذج الثالث: البعد السياسى فى العادات والمعاملات

ويدخل فى بند العادات هذه أكثر أبواب المعاملات، أو بالمصطلحات الحديثة قضايا الاجتماع والاقتصاد، وكذلك أمور السياسة والعلاقات الدولية، أو كل ما تنصلح به أمور المعايش.

ولقد ظهر لنا من قبل موقف القرآن الكريم، فى مسائل العقيدة ومسائل الشعائر فالعقيدة لها ركائز فطرية، قد تفسدها البيئة، فجاء الإسلام بالحقائق الثابتة التى تكشف الزيف، عن طريق الإقناع والاستدلال. أما الشعائر فتقوم على قاعدة راسخة وهى أنه لا يعبد الله إلا بما شرع؛ أى أن الأصل فى العبادة المنع حتى يأتى الطلب.

ويختلف موقف القرآن الكريم من المعاملات اختلافًا جوهريًا عن القسمين السابقين؛ ذلك أن الشريعة ليست هى التى أنشأت للناس صور التبادل والتعاون والتعامل، ولكنها جاءت فوجدت صورًا متعددة مختلفة يتعامل الناس بها فقامت بعملية تهذيب ونقد، تقر هذه، وتعدل تلك، وتلغى بعضها؛ بهدف إقامة العدل والتيسير والرحمة، ودفعًا للتشاحن والبغضاء، والرغبة كذلك فى التعاون على البر والتقوى، وترك التعاون على الإثم والعدوان [1].

فمسائل المعاملات على أقسام متعددة، أهمها: (أ) حقوق الإنسان وواجباته نحو أفراد أسرته التى يطلق عليها أحكام الأسرة (ب) حقوق الإنسان وواجباته نحو أفراد مجتمعه، ولها جوانب ثلاثة : ١- الأمور والعلاقات المالية والنواحى الاقتصادية ٢- الأحكام العقابية المدنية والجنائية والقضائية. ٣- الدولة وواجباتها نحو مواطنيها ونحو الدول الأخرى.

(أ) - حقوق الإنسان وواجباته، نحو أفراد أسرته:

أو أحكام الأسرة وهو ما يدخل اليوم تحت قسم الأحوال الشخصية، فقد بين القرآن الكريم حقوق الزوج، وحقوق الزوجة، وحقوق الوالدين، وحقوق ذوى الأرحام جميعًا، مالية كانت أو غير مالية، هذه الحقوق عالج القرآن الكريم قسمًا منها بالتفصيل؛ لخطورتها ودقتها، فلم يترك أمر تفصيلها لأحد، بل تكفل هو بكل ذلك، ومن ذلك أحكام المواريث، وعالج القسم الآخر بإجمال تاركًا تفصيلها للمصادر

١- الشيخ محمد المدنى: ت (١٩٦٨م) وسطية الإسلام، ص٩٤، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م, دار القلم، القاهرة.

التشريعية الأخرى، بعدما أرسى معالمها الرئيسية، من ذلك أحكام الزواج والطلاق وغيرها، حيث جاءت السنة وغيرها بالتفصيلات الكافية لها.

(ب)- حقوق الإنسان وواجباته نحو أفراد مجتمعه.

وهى على ثلاثة أقسام نعرضها فيما يلي-

١- **الأمور والعلاقات المالية والنواحى الاقتصادية** : وهى ما يدخل فى قسم المعاملات من بيع وشراء وهبة وغيرها، وهذه عالجها القرآن الكريم بشيء من الإجمال، حيث أرسى قواعدها الأساسية وخطوطها العريضة، دون تعرض لتفصيلاتها التى ترك أمرها للمصادر الأخرى وللقضاء والتعذير فى أكثر الأحيان؛ نظرًا لطبيعة التطور الكامن فيها وضرورته قال تعالى: ﭽ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﭼ (البقرة: ١٨٨)وقوله تعالى: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﭼ (المائدة: ١) فالمنهج الحنبلى فى التعامل فى باب المعاملات يظهر أن الأصل فيها العفو أى أن المعاملات كلها على الإباحة حتى يرد المنع، وهذا يدل دلالة واضحة على السعة والمرونة التى يتميز بها مذهب الحنابلة فى القضايا المتعلقة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة فمبدأ سلطان الإرادة فى العقود، الموجود فى القوانين الغربية المعاصرة، قد سبقهم الإمام أحمد؛ لأن العقد عنده شريعة المتعاقدين فهو :"**يبيح الحلال كله ويحرم الحرام وحده** [(١)]".

وبذا يتضح أن مساحة الحرية الممنوحة فى فقه المعاملات فى مذهب الإمام أحمد، تبيح وضع الشروط التى يرتضيها أطراف العقد، ما لم تخالف النصوص، أى حرية التراضى مع نزاهة القصد، أو سلطان الإرادة مع حسن النية[(٢)].

وهكذا يظهر لنا أن منطق المذهب الحنبلى فى المعاملات يقوم على اعتبار الإباحة، أو الأصل هو العفو، وهو ما جعله من أوسع المذاهب فى إطلاق حرية التعاقد ما لم يقم دليل من الشرع على تحريم شرط من شروط التعاقد, وسبب من أسباب التوسع على الناس؛ فقد ضيق نطاق التحريم فاتسع المجال أمام الناس فى العقود ما لم يخالفوا الحقائق الشرعية، وهو مما يقلل من لجوء الناس إلى الحيل للتخلص من الشروط المشددة فى بعض المذاهب الفقهية الأخرى، وهو يتفق كذلك مع روح الشريعة السمحة المبنية على العدل.

كل ذلك يتفق مع أصول عامة شغلت عقول فلاسفة السياسة منذ فجر الإنسانية حتى وقتنا الحاضر، وهى كيفية تحقيق العدل؛ لتغمر السعادة المجتمع البشرى،

١- عبد الحليم الجندى: أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، ص٢٦٠, الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، دار المعارف، القاهرة.

٢- السابق: ص ٢٦١.

يقول ابن تيمية: "**فعامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهى عن الظلم** [١]".

وهكذا تحدثت الحنابلة، فقد صاغت لنا الهدف الأسمى الذى وضعه الإسلام فى باب التعاملات البشرية من إنتاج وبيع وشراء وغير ذلك ويظهر البعد السياسى كذلك فى البيع والشراء وغير ذلك من المعاملات فى موقف الحنابلة من التسعير ومدى تدخل الدولة فى حركة البيع والشراء، وانطباق ذلك مع العدل من عدمه، وفى الحقيقة فقهاء الحنابلة على موقفين:

الموقف الأول - جمهور الحنابلة يرفع من شأن الحرية الاقتصادية ، فلا يجوز عندهم تدخل الدولة فى السوق لتحديد سعر سلعة معينة، قال فى المغنى: "**ليس للإمام أن يُسَعِّر على الناس** [٢]"؛ بل يبيع الناس أموالهم على ما يختارون، ولهم استشهاد بحديث أنس بن مالك- τ -: "غلا السعر على عهد رسول الله- ρ- قالوا: يا رسول الله، غلا السعر، فسعِّر لنا، فقال: إن الله هو المُسَعِّر، القابض الباسط الرازق، إنى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبنى بمظلمة فى دم ولا مال [٣]".

وهذا الرأى المدعم بالدليل فى شأن الحقوق الفردية، يرفض أن يتعرض شخص لظلم فى ماله من قبل الدولة وكأن مذاهب الحرية الاقتصادية فى العصر الحديث قد استقت من هذا المعين.

الموقف الثانى - يرفع من شأن المصلحة العامة على المصالح الفردية ، حتى لا يحدث غلاء على الناس فى ضروريات معاشهم؛ ولذا جوز المعاوضة بثمن المثل، ويرى أن هذا الأمر لا نزاع فيه :"**ولأنها مصلحة عامة لحق الله، فهى أولى من تكميل الحرية** [٤]".

وعندهم أن الاستدلال بحديث أنس، فى منع التسعير، لا ينطبق إلا فى الحالات العادية، أما فى حال امتناع الناس عن بيع ما يجب عليهم، فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، فكل :"**من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل، فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه، فهنا يؤمر بما يجب عليه، ويعاقب على تركه بلا ريب** [٥]".

أما الناحية الاقتصادية، فقد بين القرآن الكريم أحكام الزكاة: مواردها ومصارفها، وقد عالج القرآن الكريم هذه الأحكام بإجمال وترك تفصيلاتها للسنة

١- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ٢٨، ص المجلد ١٤.

٢- ابن قدامة: ت (٦٢٠هـ) المغنى شرح مختصر الخرقى، جـ٤ ص ٢٣٩، بدون تاريخ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٣- رواه الترمذى كتاب البيوع باب٧٣ حديث رقم (١٣٦٢)، رواه ابن ماجه كتاب التجارات باب٢٧، حديث رقم (٢٢٠٠).

٤- ابن مفلح: ت (٧٦٣هـ) كتاب الفروع فى فقه الإمام أحمد، تحقيق الشيخ عبد الرازق المهدى، جـ٢، ص٣٣١، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٥- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد ١٤، جـ٢٨، ص ٥٧.

المطهرة توضحها وتبينها وتحدد مقاديرها ومصارفها وشروطها، ومن ذلك قوله تعالى: ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ(البقرة: ٣).

والزكاة وإن كانت داخلة فى باب العبادة، فهى داخلة فى باب حقوق المجتمع أيضًا؛ لاحتوائها على الشبهين معًا. ثم أحكام الغنائم والفيء وغيرها، وهذه ذكرها القرآن الكريم بتفصيل؛ لأهميتها ودقتها قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ (الأنفال: ٤١).

٢- الأحكام العقابية المدنية والجنائية والقضائية.

وهــى مــا يــدخل فــى قسـم العقوبــات، كالحـدود والقصــاص والتعزيــرات وأحكـام التقاضــى، وقـد جـاء بعضـها مفصــلاً لا لـبس فيـه ولا خفـاء؛ وذلـك لخطورتهـا ودقتهـا، ومــن ذلـك قولــه تعــالى: ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭼ(المائــدة: ٣٨). وغيرهــا ممــا يتعلــق بــأنواع الحــدود والقصاص.

وجاء بعضها الآخر مجملاً متروكًا أمر تفصيله إلى ولى الأمر؛ ليظهر البعد السياسى فيها، فقد أعطى الفقه الحنبلى فى ذلك مساحة واسعة للقاضى والحاكم؛ بناء على أصل المصلحة لوقاية المجتمع من الجرائم التى تضر به، وهو ما يسمى بـ "التعزيرات"، فمن الفقهاء من جعل له حدودًا معينة ليس فى وسع القضاة والحكام أن يتخطوها أما مذهب الإمام أحمد - فى رواية عنه- ووافقه بعض الشافعية والمالكية فعلى أن التعزير غير محدد بمقدار معين. يقول ابن تيمية: "وهو أعدل الأقوال التى دلت عليها سنة الرسول- ρ - وسنة الخلفاءالراشدين [(١)]".

ويلحق بهذا القسم العقابى قسم الكفارات، فإن فيها معنى العقاب من ناحية ومعنى العبادة من ناحية أخرى، وهذه فصلها الله تعالى دقيقًا لخطورتها، من ذلك قوله تعالى فى كفارة الظهار: ﭽ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ (المجادلة٢: ٤) وغيرها من كفارات القتل واليمين.

أما طرق التقاضى والترافع أمام القضاء وطرق الإثبات وغيرها مما يدخل فى باب المرافعات الشرعية، فقد تكلم عنها القرآن الكريم بإيجاز أيضا، من ذلك قوله تعالى:ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ

١- ابن تيمية: السابق ص ٦٤.

ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﯾ ﯿ □
□ ﭼ (البقرة: ٢٨٢) وغير هذه الآية فى القرآن الكريم كثير.

٣- حقوق الدولة وواجباتها نحو مواطنيها وحقوقها وواجباتها تجاه الدول الأخرى: وهو ما يعرف فى الاصطلاح الحديث بالحقوق الدستورية والحقوق الدولية العامة والخاصة، فقد عنى بها القرآن الكريم عناية كاملة، ولكنه تكلم عنها بإجمال وترك أمر تفصيلاتها للنبي- ρ - وللصحابة من بعده؛ لأن من هذه الأحكام ما يتغير غالبًا بتغير الأزمان؛ ولذلك فالقرآن أرسى المعالم الرئيسة والخطوط العريضة فيها، أو على حد تعبير ابن تيمية أتى بما يمكن أن يطلق عليه :"**جماع السياسة العادلة** [١]".

فطريقة التفكير الحنبلى فى أبواب المعاملات تسير على نهج السهولة والتيسير، ووفقا لهدفها المحدد وهو تحقيق العدل، وعلى نفس النهج نجدهم فى التفكير السياسى، ويظهر هذا الأمر جليًا فى تعريف القاضى أبى الوفاء ابن عقيل للسياسة بأنها :"**ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى** [٢]".

وقد جاء هذا التعريف فى سياق حوار بين فقيه شافعى وآخر حنبلى، وهو يبرز نهجين فى التعامل مع ما يستجد من قضايا سياسية؛ نهجًا يرى أن السياسة الشرعية لا يمكن أن توصف بأنها شرعية إلا إذا وافقت النصوص الشرعية، وهو يقيد حرية الحاكم فى التصرف إلا وفق النص الشرعى، وإلا وصف تصرفه بأنه غير شرعى.

ونهج آخر يرى حرية التصرف للحكام، ما لم يخالفوا النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ومن هنا يعلق ابن عقيل على العبارة القائلة **:"لا سياسة إلا ما وافق الشرع** [٣]" بأن معناها الصحيح هو عدم مخالفة ما ورد فى الشرع، وإذا فهمت أن :"**لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة** [٤]".

ثم يورد القاضى ابن عقيل الأدلة على صحة ما يقول بالتصرفات السياسية للصحابة، مثال ذلك تحريق سيدنا عثمان- τ - للمصاحف التى كتبت بلهجات القبائل، عندما اتفق الصحابة على توحيد رسم المصحف على لهجة قريش التى بها نزل القرآن الكريم.

١- ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، حققه أبو عبد الله على محمد المغربى، ص١٣، بدون تاريخ، دار الإيمان، الإسكندرية.
٢- ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، تحقيق الدكتور محمد جميل غازى، ص١٤، طبعة ١٩٧٧م، دار المدنى، القاهرة.
٣- السابق.
٤- السابق.

فحرية التصرف للحاكم فى النهج الحنبلى، وإن كانت تتسم بالسعة والمرونة وهو منهج عام فى الفقه الحنبلى كله فى باب المعاملات، كما سبق، بيد أنه هنا يضع ميزانًا لتصرفات الحكام فيشترط لها شروطًا ثلاثة: ١- ينبغى ألا تخالف نصوص الكتاب والسنة. ٢- تحقق العدل. ٣- تدور حول المصلحة حيث كانت.

فشرط ألا تخالف نصوص الكتاب والسنة - بحسب عبارة ابن عقيل :"**أى لم يخالف ما نطق به الشرع** [١]"- هو لا شك يجعل مهمة الحكام فى سياسة شعوبهم ، على وفق الشرع مهمة ليست بعسيرة كما تصورها البعض، فكل من يؤمن بهذه الشريعة وأن فيها لكل داء دواء، ولكل معضلة علاج، ولكل عقدة حل، هذا الحل ينطلق من التربة التى نعيش على أرضها وينبع من عقول تشربت ثقافة أمتها وحملت هموم وطنها[٢].

وقد نبهنا ابن القيم على أن جماعة من أهل العلم التبست عليهم أسرار الشريعة وفرطوا فى فهمها وغاب عنهم كذلك الواقع المعاش، فأدى هذا التضييق إلى تعطيل الحدود، وتضييع الحقوق، وجراءة أهل الفجور؛ فنتج عن ذلك ادعاء لا يطابق الواقع والحقيقة وهو أن :"**الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد** [٣]"

وسبب ذلك - فى رأى ابن القيم- يرجع إلى التقصير فى فهم الحكم الشرعى، والتقصير كذلك فى فهم الواقع المعاش،وترتب على تفريط هؤلاء إعراض الحكام عن تنفيذ حكم الشريعة، وإحداث سياسات ظالمة، أو استيراد حلول تتنافى مع قيم المجتمع ونظامه العام، فليس القصور يرجع إلى الشريعة، وإنما يرجع إلى الجمود أو التفريط أو التمسك برسوم وأوضاع منسوبة إلى الشريعة وهى ليست منها باليقين.

ثم فى المقابل توجد جماعة أخرى، مما يمكن لنا أن نطلق عليهم (فقهاء السلطان) قد أفرطت فى التوسع فى المصالح المزعومة، التى تتنافى مع نصوص الوحى :"**فسوغت من ذلك ما ينافى حكم الله ورسوله** [٤]"

أى حكم لم يخالف النصوص ويتفق مع العدل فهو من الشريعة لا محالة، فبعثة الرسل ونزول الكتب إنما هو لإقامة العدل :" **فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان، فثم شرع الله ودينه** [٥] " فكل سياسة عادلة هى جزء لا يتجزأ من الشرع الشريف، وهنا تظهر أهمية الشرط الثانى.

١- السابق نفسه.

٢- الدكتور يوسف القرضاوى: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ١٩، الطبعة السابعة عشر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣- ابن القيم، السابق.

٤- ابن القيم: السابق.

٥- ابن القيم: السابق.

أما الشرط الثالث فهو التوافق التام بين الشرع والمصلحة: يوضحه ابن القيم قائلا بأن : **"الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، وهى عدل، كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة،وإن أدخلت فيها بالتأويل** [1]".

ويمكن لنا وضع كلام ابن القيم فى النقاط التالية :

- الأسس التى بنيت عليها الشريعة الإسلامية تقوم على ركائز من العدل والحكمة والمصلحة والرحمة.
- المسائل التى ظهر فيها ظلم وجور ليست من الشريعة فى شيء.
- قد تنسب مسائل إلى الشرع الشريف عن طريق التأويل الفاسد، وعلامة ذلك اشتمالها على الظلم والعبث.

بل استطاع ابن القيم أن يضع معيارًا نستطيع به تصنيف أى سياسة وهل هى متطابقة مع الشرع أم لا؟ فالسياسة عنده نوعان :**"سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهى من الشريعة** [2]".

ومن خلال تحليل متميز وفهم ثاقب للقرآن الكريم، يستخرج ابن تيمية عناصر الحكم الرشيد، فقد وقف عند قول الحق - تبارك وتعالى: چ ۆ ۆ ۇ ۇ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(النساء: ٥٨) ففى الآية الكريمة **أسس السياسة العادلة المتمثلة فى أمرين هما:**

١- وجوب أداء الأمانات إلى أهلها. ٢- الحكم بالعدل.

ولذا قد استخرج ابن تيمية الفوائد المتعلقة بالسياسة من تأمله فى الآية الكريمة ابتداء من أول أسباب النزول، فقد قرر أنها نزلت فى ولاة الأمور (الحكام) ومن ثم فهم المقصودون بالأمر بالدرجة الأولى، ولا مانع من دخول غيرهم كأمر عام، فعليهم المسئولية الأولى فى أداء الأمانات المتمثلة فى الحرص الشديد على مجتمعهم، فهم أصحاب المسئولية فيه. وكذلك السبيل الأوحد ؛ لتحقيق العدل الاجتماعى هو أن يؤدوا الأمانات إلى أصحابها[3]. وفى قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی □ چ(النساء: ٥٩)

١- ابن القيم: إعلام الموقعين، جـ٣ ص ١١،١٢.

٢- السابق: ص٥.

٣- ابن تيمية، السابق ص ١٢، وقارن الدكتور أحمد المبارك البغدادى: دراسات فى السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، ص ٥٤ الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، مكتبة الفلاح، الكويت.

يواصل ابن تيمية تحليله الدقيق ويبين أن هذه الآية الكريمة نزلت فى الرعية من أفراد الشعب والجنود وغيرهم، ويجب عليهم على مقتضى هذا الأمر الإلهى :"**أن يطيعوا أولى الأمر** [1]" وهو من الأمور اللازمة؛ ليستقيم حال الناس. ولكن هذه الطاعة مشروطة بألا تخالف أوامر الشرع الشريف، فإذا ما أمروا بمعصية :"**فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق** [2]"..وحال التنازع يجب على الجميع رد الأمر إلى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله- ρ - وهذه قاعدة عامة فى مجالات الحياة. والمقصود من الحاكمية الإلهية، ليس أمرًا يكتنفه غموض أو لبس فتدعى الملوك أنها تحكم بتفويض إلهى على أساسها، بل هى حاكمية واضحة المعالم، قائمة على التربية والتعليم والتزكية وتلاوة الآيات التى جاءت بكل أسس العمران البشرى من منطلق النبوة[3].

فهى حاكمية ترجع إلى كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو المصدر الأول للتشريع للأمة، وهى كذلك حاكمية تعززها وتقويها أبعاد متعددة من عموم الشريعة وشمولها، تنطلق من نص حُفِظ من التحريف والزيادة أو النقصان، وله قواعد فهم معروفة.

وفى حال تراجع الحكام والرؤساء عن العمل بتلك المحكمات، فالواجب على عامة الشعب تنفيذ ما يخصهم من طاعة الله ،وطاعة رسوله لأن طاعة الحكام لا تكون إلا فيٍ المعروف، وفعليهم ألا ينساقوا خلف الحكام فيما يغضب الله تعالى وذلك تنفيذا لأمره سبحانه و تعالى: چ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □□ □ □ □ ی ی ې چ(المائدة: ٢).

والملاحظ هنا أن ابن تيمية جعل كل ذلك أساسًا للمجتمع المسلم الفاضل، القائم -حسب قوله- على جماع السياسة العادلة، منطلقًا فى أساسه من مفاهيم قرآنية.ويعبر عنها قوله تعالى فى التحدث عن علاقة المسلمين بغيرهم: چہ ہ ۂ ۃ ۃ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ چ(التوبة: ١٢)وأيضًا قوله تعالى: چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پپ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ (آل عمران: ١٥٩).

المبحث الثاني: السنة النبوية

أولا-السنة النبوية تعريفها.

١- ابن تيمية: السابق نفسه.
٢- السابق: نفسه.
٣- الدكتور طه جابر العلوانى: حاكمية القرآن، ص٢٥، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة.

السنة فى اللغة: الطريقة أو السيرة، حميدة كانت أو ذميمة[١]، ومنه ذلك قوله- ρ- : (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلي يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلي يوم القيامة)[٢].

والسنة فى الاصطلاح الأصولى عند الحنابلة وغيرهم "ما نقل عن رسول الله- ρ - من قول أو فعل أو تقرير [٣]".

وهى عند الفقهاء ما واظب النبي- ρ -عليه، مع الترك أحيانًا، فإن كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة، يطلق عليها سنن الهدى، وإن كانت على سبيل العادة يطلق عليها سنن الزوائد. فسنة الهدى، ما تكون إقامتها تكميلاً للشعائر، وهى التى تتعلق بتركها كراهة أو إساءة، وأمثلتها كثيرة، منها سنن الرواتب فمنها ما هو مؤكد ومنها ما هو غير مؤكد، وسنة الزوائد هى التى أخذها هدى، أى إقامتها حسنة، ولا يعاقب من يتركها. ومثال ذلك سِير النبي- ρ - فى قيامه، وقعوده، ولباسه، وأكله، ومن يفعل هذه السنن يثاب على الاقتداء[٤]

وتطلق السنة فى مقابلة البدعة[٥]، فتكون السنة بهذا المعنى بحسب اصطلاح الأصوليين كل قول أو فعل أو تقرير للنبى - ρ - أو ما كان على وفق ذلك، والبدعة بطبيعة الحال ما يضاد ذلك كله.

ثانيا- حجية السنة.

السنة دليل أصلى من أدلة التشريع الإسلامى فى كل أحكام الإسلام بصفة عامة، وبصفة خاصة فيما نحن بصدده من أحكام السياسة الشرعية، ولعل أكثر من يجادل فى حجية السنة ويرفض الاحتجاج بها ممن يجهل أحكام الإسلام ومن المشتغلين بالفكر السياسى من أصحاب الاتجاهات التغريبية، وممن يرغب عن الدين ويريد عزله عن قيادة الحياة، وهو أمر يتنافى مع طبيعة الإسلام.

وقد ثبتت حجية السنة النبوية المطهرة بأدلة عديدة، من القرآن الكريم والسنة المشرفة وإجماع الأمة.

١- الفيومى: ت (٧٧٠هـ) المصباح المنير، مادة سنن، ص ٣٩٦، الطبعة السادسة، ١٩٢٦هـ، المطبعة الأميرية، القاهرة.

٢- صحيح مسلم (٢٣٥١) كتاب الزكاة، باب: الحث على الصدقة ص ٣٥٧، طبعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، المكتبة العصرية، بيروت.

٣- ابن اللحام: ت (٨٠٣هـ) المختصر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، ص ٧٤، طبعة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، منشورات جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية.

٤- الجرجانى: ت (٤٧١هـ) كتاب التعريفات، تحقيق نصر الدين التونسى، ص ٢٠٣، وما بعدها الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٧م، الناشر شركة القدس للتصدير، القاهرة.

٥ - شهاب الدين الفتوحى الحنبلى: (٩٧٢هـ) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير فى أصول فقه الحنابلة، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى، جـ١ ص ٢١١، طبعة ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

أما الكتاب: فآيات كثيرة تدل على فرضية متابعة النبي- ρ - فى كل ما يقوله ويفعله ويقره من الأعمال والتصرفات، من ذلك قوله تعالى : ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ﯾ □ ﭼ(النساء: ٥٩) وقد أفرد ابن القيم صفحات لتفسير هذه الآية، وأوضح ما فيها من أبعاد سياسية فى الرسالة التبوكية، ونوجز ما قاله فى النقاط التالية:(١)

- افتتاح الآية الكريمة بالنداء باسم الإيمان مشعر بالمطلوب من موجبات الإيمان.
- الإيمان يقتضى طاعة الله، وطاعة رسوله، وطاعة ولاة الأمور.
- جاءت طاعة الرسول فى القرآن مفردة تارة ومقرونة تارة، ليوجب طاعة الرسول فيما جاء به زائدًا على القرآن الكريم من أوامر ونواهٍ.
- ولاة الأمر هم العلماء والأمراء، طاعتهم مقرونة بطاعة الله ورسوله، فلا تجب طاعتهم إلا إذا اندرجت تحت طاعة الله ورسوله.
- مهمة العلماء البيان والحفظ، ومهمة الأمراء العناية والإلزام.
- العلماء والأمراء هم النخبة، وسائر الناس تبع لهم.
- عند التنازع يجب رد موارد النزاع إلى الله ورسوله، أى إلى نصوص الكتاب والسنة.
- سعادة الناس فى الدنيا والآخرة بطاعة الله ورسوله، وشقاؤهم بالمخالفة.
- الكمال الإنسانى فى العلم والعمل والدعوة والصبر والمجاهدة.

وأما السنة: فأحاديث كثيرة كان النبي- ρ- يشير فيها بصراحة إلى أن طاعته واجبة، وأن أمره إنما هو من الله سبحانه وتعالى، منها:

١- عن أبى هريرة- τ- عن النبي- ρ قال- : "دعونى ما تركتكم، إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (٢)".

فإن فى هذا القول النبوى الكريم تسوية بين القرآن الكريم والسنة الشريفة فى الطاعة والاجتناب والحجية أيضا.

٢- عن أبى نجيح العرباض بن سارية - τ - قال: وعظنا رسول الله - ρ - موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب؛ فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظة مودع، فأوصنا. قال: "أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد حبشى، وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتى وسنة

١- ابن قيم الجوزية: زاد المهاجر إلى ربه (الرسالة التبوكية) ص٢٦ وما بعدها، طبعة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، الناشر دار المدني, القاهرة.

٢- متفق عليه، البخارى، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله- ρ- مسلم، كتاب الحج، باب: فرض الحج، فؤاد عبد الباقى: اللؤلؤ والمرجان (٨٤٦) ص٣٥٧.

الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة [1]".

وقد ألف الإمام أحمد بن حنبل كتابًا فى طاعة الرسول - ρ - بحسب ما يقول ابن القيم، رد فيه على من يرد السنن الثابتة بزعم مخالفتها لظاهر القرآن الكريم، فذكر فى خطبته للكتاب: "إن الله -جل ثناؤه- وتقدست أسماؤه بعث محمدًا بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتابه الهدى والنور لمن اتبعه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه وما قصد له الكتاب [2]".

ولم يكن أحد من الصحابة إلا ويعرف هذه الحقيقة المقررة، وقد قال الصحابى الجليل جابر بن عبد الله: "رسول الله- ρ- بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمِل به من شيء عملنا به [3]". فالسنة النبوية مبينة ومفسرة لكتاب الله - تعالى- وذلك لأن مراد الله تعالى من الناس مذكور فى آى الذكر الحكيم، وأعلم الناس به الرسول- ρ - ثم الصحب الكرام. وقد نال هؤلاء الصحابة هذه المنزلة بكونهم شهود الوحى وتطبيقه وهم نقلته إلينا، وهم أخبر الناس به.

فلا يمكن فى الحقيقة أن تتعارض النصوص من الكتاب والسنة؛ لوحدة المصدر الإلهى فى كليهما، ولا يظهر التعارض إلا فى أذهان الذين يتبعون المتشابه ويتركون المحكم، وقد جهلوا الحِكم الإلهية الموجودة فى تلك النصوص التى ردوها، ولو علموها لما قام فى أذهانهم هذا التعارض[4].

وقد قسم علماء الأصول، من حنابلة وغيرهم، سنة رسول الله - ρ - إلى **قسمين: فعلية وقولية** فكل أقوال النبي -ρ - وتقريراته من الدين وحجة فيه.

أما أفعاله - ρ - فتنقسم إلى **ثلاثة أقسام:**

القسم الأول: أعمال تتصل ببيان الشريعة، كصلاته وصومه وحجه ومزارعته واقتراضه وحكمه، وهذا النوع يكون شرعًا متبعًا، فالبيوع التى تولاها النبي- ρ- يكون توليه لها دليلاً على إباحتها، وما كان فيه من أعمال دينية يكون تفصيلاً لمجمل القرآن، وعلى ذلك نقول: إن أفعال النبي- ρ - التى تكون بيانًا للشريعة

١- سنن أبى داود (٤٦٠٧) كتاب السنة، باب: لزوم السنة ص ٨٣٠، الطبعة الثانية ١٤٢٧-٢٠٠٧م مكتبة المعارف الرياض. وكذا سنن الترمذى (٢٦٧٦) كتاب الإيمان باب: ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدعة ص ٦٠٣ الطبعة الأولى بدون تاريخ، مكتبة المعارف، الرياض. وجِلت- بكسر الجيم- أى: خافت، النواجذ - بالذال المعجمة- : الأنياب، وقيل الأضراس.

٢- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين جـ٢ ص١٩٩.

٣- صحيح مسلم (٢٩٥٠) كتاب الحج: باب: حجة النبى -ρ - ص٤٤٣ طبعة سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م المكتبة العصرية، بيروت.

٤- ابن القيم: السابق ص٢٠٢.

قسمان: أفعال هى بيان لمجملها، وأفعال فعلها يدل على إباحتها، وكلا القسمين يفيد العموم فى أحكامه، فلا يختص بالنبى - ρ -.

القسم الثانى: أفعال من النبى - ρ- قام الدليل على أنها خاصة به، مثل وصاله فى الصوم وزواجه بأكثر من أربع .

القسم الثالث: أعمال يعملها بمقتضى الجبلة البشرية، أو بمقتضى العادات الجارية فى بلاد العرب، كلبسه وأكله وما كان يتناوله من حلال وطرق تناوله وغير ذلك، فهذه أفعال كان يتولاها بمقتضى البشرية والطبيعة الإنسانية وعادات قومه(١).

وقد تناول الدكتور عبد الحميد متولى، تلكم المسألة من ناحية مصدرية أفعال الرسول- ρ - المتعلقة بالجوانب الدنيوية، وعلى الأخص الجانب السياسى، وهل هى محل اقتداء أم لا ، وانتهى إلى عدم إلزام الأمة فى عصرنا الحديث بتلك الأفعال ولم يعتبرها تشريعًا عامًا ملزمًا.وقسم الدكتور متولى المجال السياسى فى السنة إلى **قسمين :** قسم يعد تشريعًا عامًا، والمتعلق بالمبادئ والقواعد، وقسم مرتبط بزمن معين، فلا يعد ملزمًا فى كل العصور.

والفيصل من وجهة نظره هو ما يصلح تطبيقه فى هذا العصر وما لا يصلح. بل واعتبر أن هناك أحاديث قولية لا يصلح العمل بها كمصدر دستورى فى هذا العصر(٢).

ويمكن لنا مناقشة هذا الرأى فى عدة نقاط :

- الإسلام هو الدين الخاتم، وما جاء به يصلح تطبيقه فى كل زمان إلى يوم القيامة.

- تعذر التطبيق فى فترة معينة لا تعنى الحكم برفض الحكم، وإنما للناس مندوحة عنه، بحكم أن الضرورات تبيح المحظورات والضرورة تقدر بقدرها، مع بقاء صلاحية الحكم إذا زالت الضغوط الملجئة إلى الضرورة.

- لا يمكن أن يكون المقياس بصلاحية هذا الحكم أو عدم صلاحيته الرجوع إلى التقاليد الغربية، فهى نتاج بيئة غير بيئتنا وثقافة غير ثقافتنا، وقد خرجت من صراعات أفكار متضادة. واعتبارها تجربة إنسانية عامة تصلح ، لجميع شعوب الأرض اعتداء على ثقافات أمم الأرض، ومحو لخصوصياتهم تمهيدا لاستعمارهم.

١- القاضى أبو يعلى الفراء: العدة فى أصول الفقه، تحقيق الدكتور أحمد بن على سير المباركى، المجلد الثالث، ص ٧٣٤ وما بعدها، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م، المملكة العربية السعودية. وقارن الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص٨٩، بدون تاريخ، دار الفكر العربى، القاهرة.

٢- الدكتور عبد الحميد متولى: مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، ص ٤٠ وما بعدها، طبعة ٢٠٠٨م، منشأة المعارف، الإسكندرية.

- كما أن اعتبار الغرب هو محور الأرض، ومحل العبقرية، وسر التقدم الإنسانى، ونفى إسهامات شعوب الأرض فى النهضة الغربية، درب من دروب العصبية المذمومة، وهى بطبيعتها ،لا يمكن أن تصمد أمام التحقيقات العلمية إلا كما يصمد نسيج العنكبوت، أمام ضربات المطرقة.

- فكل الأفعال سواء أكانت صادرة من الرسول عن طريق الوحى المباشر، أو صادرة من الصحابة وأقرهم عليها، وكانت تصرفاته على مقتضى الجبلة البشرية وفى الشئون الحربية الناتجة عن اجتهاد، ما لم يصححه الوحى، أو ناقشه فيه أحد الصحابة وأقره الرسول صلى الله عليه وسلم.فهذه الأفعال هى موضع قدوة باختلاف فى الدرجات بحسب تقسيم علماء الأصول للأحكام الشرعية التكليفية أو الوضعية، وما لم تثبت الخصوصية بدليلها.

والخلاصة : أن جميع ما صدر، عن النبى الخاتم- ρ - من قول أو فعل أو تقرير، وأقره الله - سبحانه وتعالى- عليه، فهو وحى من عند الحق جل وعلا- وكل ما كان كذلك فهو حجة على العباد: يلزمهم العمل بمقتضاها[١].

والأحاديث المتعلقة بالجانب السياسى فى السنة النبوية المطهرة كثيرة ومتنوعة، قد تند عن الحصر، ولكننا سوف نتخير نماذج من الأحاديث الصحيحة وكيف تعامل معها فقهاء الحنابلة كمصدر أساس من مصادر التشريع عندهم.

ثالثا- نماذج من الأحاديث النبوية وأبعادها السياسية.

النموذج الأول:

حديث أبى هريرة- τ- أن النبي- ρ - قال: " الناس تبع لقريش فى هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم [٢] ".

فقد اعتبر الإمام أحمد أحقية قبيلة النبى - ρ - بخلافته فى قيادة الأمة حق لا يصح من أحد أن ينازعهم فيه، وهو مكفول لهم إلى يوم يرث الله الأرض ومن عليها، فعنده **" الخلافة فى قريش ما بقى من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها، ولا يخرج عليهم، ولا نُقر لغيرهم بها، إلى قيام الساعة [٣] ".**

١- الدكتور عبد الغنى عبد الخالق: حجية السنة، ص ٣٤١، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، دار الوفاء، المنصورة.
٢- أخرجه البخارى كتاب المناقب، باب١، حديث رقم (٣٤٩٥).
٣- القاضى أبو يعلى الحنبلى: طبقات الحنابلة جـ١ ص٢٦.

ولعل الدليل الذى يؤكد وجهته هذه حديث عبد الله بن عمر- τ -عن النبي- ρ - قال: "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى منهم اثنان (١) ".

النموذج الثانى :

حديث عبد الرحمن بن سمرة قال: قال النبي- ρ -: " يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة؛ فإنك إن أوتيتها عن مسألة، وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة، أعنت عليها (٢) ".

من المعلوم أن النظرة الإسلامية للإمارة أنها تكليف مسئول عنه صاحبه؛ لذا فالتشوف إليها حبًا للجاه والعلو - طبقًا لما جبلت عليه أكثر النفوس من حب الرياسة- مذموم شرعًا.

وتعبيرًا عن تلكم النظرة الصائبة، يؤكد ابن تيمية أن المجتمع إذا حمل شخصًا يرى أهليته لتلك المهمة أعانه الله عليها، ومن تحملها تلبية لرغبات نفسه فهو بلاء يتحمله صاحبه ويفقد معه العون الإلهى: " وقد جاءت شواهد السنة بأن من ابتلى بغير تعرض منه أُعين، ومن تعرض للبلاء خيف عليه (٣) ".

ومنه حديث عبد الرحمن بن سمرة الذى نحن بصدده، ففيه نهى صريح عن طلب الإمارة، فقد يكون طالبها غير مؤهل لها فيتحمل من البلاء ما لا يطيقه، ولتأكيد هذا المعنى جاء حديث عبد الله بن أبى أوفى - رضى الله عنهما- أن رسول الله - ρ - قام فى الناس خطيبًا فقال: "أيها الناس، لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية (٤) ".

فقد حذر النبى - ρ - من طلب الإمارة حرصًا عليها وشغفًا بها، وارتكاب المخالفات من أجلها؛ لما يجره ذلك من فرقة واختلاف وقتال.

النموذج الثالث:

حديث عبد الله بن عمر- τ - أن رسول الله -ρ - قال: "كلكم راع فمسئول عن رعيته؛ فالأمير الذى على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته ، وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهى مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه؛ ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٥)".

١- أخرجه البخارى كتاب المناقب، باب٢، حديث رقم (٣٥٠١)، صحيح مسلم كتاب الإمارة، باب١، حديث رقم (٤٨٠٧).

٢- أخرجه البخارى كتاب الإيمان والنذور، باب١، حديث رقم (٦٦٢٢)، وصحيح مسلم كتاب الإيمان، باب٣، حديث رقم (٤٣٧٠).

٣- ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ٢ ص٤٠٧.

٤- أخرجه البخارى كتاب التمنى، باب٨، حديث رقم (٧٢٣٧).

٥- أخرجه البخارى كتاب العتق، باب١٧، حديث رقم (٢٥٥٤).

ينبه ابن تيمية - تعليقًا على هذا الحديث- إلى أن الولاية على المسلمين أمانة، بل وينقل إجماع أهل الإسلام على هذا المعنى. وقد دلت عليه سنة الرسول - ρ - فهى فى الدنيا أمانة، وفى الآخرة حساب يتبعه خزى وندامة يتعرض له أهل التفريط والظلم، ويسلم منه أهل العدل والاستقامة، والدليل أيضًا ،على أن الولاية أمانة أنها إذا ضيعت كان فى ذلك الهلاك المؤذن بقرب قيام الساعة، بل إن رأس الدولة إذا توفاه الله- تعالى- وهو غاش لأمته، لا يمكن بحال من الأحوال أن يشم رائحة الجنة[١].

ويورد ابن تيمية حادثة دخول أبى مسلم الخولانى على الخليفة معاوية بن أبى سفيان - τ- وإصراره على تسمية الخليفة بالأجير، وهو معنى معتبر عنده ولذلك فهو يقرر أن: "الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم [٢]".

إنها الروح الإسلامية ومنهج الإسلام فى السياسة. فالحكام مسئولون أمام الله – تعالى- عن تصرفاتهم مع شعوبهم، وكذلك هم ليسوا مطلقى الإرادة ، فيما يصدر منهم من أفعال، فيفعلون ما يشاءون، وإنما هم نواب الله، أى تحكمهم الشريعة المنزلة المقننة. وهم كذلك وكلاء الشعوب، عن أنفسهم يتحركون، وفق إرادة شعوبهم لا ما تريده أهواؤهم. فالردع للحكام قائم على جانبين، جانب خلقى ، متمثلاً فى علاقة الحكام بربهم، وله ضوابط شرعية، **وجانب قانونى**، يعتمد على الوعى الجماهيرى بدور الحكام متمثل فى رقابة الأمة على الحكام فى تصرفاتهم، ذلك لأنهم وكلاء عنهم[٣].

النموذج الرابع :

حديث معقل بن يسار، عن الحسن، أن عبد الله بن زياد عاد معقل بن يسار، فى مرضه الذى مات فيه، فقال له معقل: إنى محدثك حديثا سمعته من رسول الله- ρ - سمعت النبى -ρ- يقول: "ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة [٤]".

فالحكم أمانة يتحملها صاحبها، فإذا وقع فى غش فقد أصاب ذنبًا يعد من الكبائر، فهو ذنب تُوعد صاحبه بأنه لا يدخل الجنة ولا يشم رائحتها [٥].

١- ابن تيمية: السياسة الشرعية ص٢٠ وما بعدها، طبعة دار الإيمان.
٢- السابق نفسه.
٣- لمزيد من التفاصيل حول دور الأمة فى الرقابة على الحكام، انظر الدكتور على محمد حسنين: رقابة الأمة على الحكام، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، المكتب الإسلامى، بيروت.
٤- أخرجه البخارى كتاب الأحكام، باب٨، حديث رقم (٧١٥٠).
٥- الذهبى: كتاب الكبائر، تحقيق فضيلة الدكتور أسامة محمد عبد العظيم حمزة، ص ١٥ الطبعة الثانية الثانية ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، دار الفتح، القاهرة.

ورغم أن دلالة الحديث عامة فى كل مسئول فى كل ناحية من نواحى الحياة فى داخل الدولة، فإن مسئولية الحكام أكبر، وحسابها -كما هو واضح - أشد.

فهو حاكم مستحق للوعيد؛ لأنه أضاع الدور المنوط به "فلم ينصح فيما قلد، أو أهمل ولم يقم بإقامة الحدود واستخلاص الحقوق ومجاهدة العدو وحفظ الشريعة" [١].

النموذج الخامس:

حديث أبى هريرة عن النبي- ρ - قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبى خلفه نبى، وإنه لا نبى بعدى، وسيكون خلفاء فيكثرون" قالوا: فما تأمرنا؟ قال: "فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم؛ فإن الله سائلهم عما استرعاهم [٢]".

هنا **الدين والسياسة توأمان**، لا يمكن فصلهما؛ فالأنبياء قد جاءوا بشريعة السماء لإقامة العدل فى الأرض قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭼ(الحديد: ٢٥) وعلى عكس بنى إسرائيل الذين كانت تسوسهم الأنبياء، فقد تولى أمر هذه الأمة بعد نبيها بشر، يتصرفون وفق طبيعتهم البشرية، فلا وحى ينزل عليهم. فمن هؤلاء من سار على هدى النبوة واتبع الأوامر واجتنب النواهى، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون.

وأما من جاء بعدهم من الملوك العدول، فمنهم من اقتفى آثار الخلفاء الراشدين، ومنهم من بدل وغير فتصرف فى أموال الأمة على مقتضى النوازع العاطفية، فأعطى على الحب ومنع على الكره.

ويبين ابن تيمية مسلك هؤلاء الملوك ويذكر أن تصرفهم مخالف لثوابت الشرع، فيقول: "وليس لولاة الأمور أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه؛ فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا مُلاكا [٣]".

ويستشهد على فساد تصرف هؤلاء الملوك بما قاله رسول الله -ρ- : " **إنى - والله- لا أعطى أحدًا ولا أمنع أحدًا، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت** [٤]".

فهذا رسول رب العالمين قد أخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره، وإنما هو عطاء ومنع على مقتضى الشريعة المنزلة والوحى الإلهى، لا كما يفعله الملوك الذين يعطون من أحبوا ويمنعون من أبغضوا، وإنما هو عبد الله، يقسم المال

١- المناوى: فيض القدير، جـ٥/٦٣٣،الطبعة الثانية١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مكتبة مصر، القاهرة.

٢- أخرجه البخارى كتاب الأنبياء، باب٥٠، حديث رقم (٣٤٥٥).

٣- ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص٣٢، طبعة دار الهلال.

٤- أخرجه البخارى كتاب فرض الخمس، باب٧، حديث رقم (٣١١٧)، قوله تعالى: "فإن لله خمسه"، ونص الحديث فى صحيح البخارى: "ما أعطيكم وما أمنعكم أنا قاسم أضع حيث أمرت" ص ٦٥٤، مكتبة الإيمان، المنصورة، وعن أبى هريرة - τ- نحوه.

بأمره[1]. فإذا حدث هذا فقد وجب على الرعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بلا خروج على هؤلاء الحكام الظالمين، ويجب الصبر عليهم وإعطاؤهم حق الله الذى لهم، والتوجه إلى الله تعالى وتفويض الأمر إليه فى حقوقهم، وطاعة هؤلاء الحكام فى غير معصية.ولنا أن نلحظ الإعجاز فى هذا الحديث، فقد حدث ما أخبر الرسول -ρ - من وقائع تتطابق مع أحداث التاريخ.

المبحث الثالث: الإجمـــــاع.

أولا- تعريف الإجماع . الإجماع فى اللغة : هو مصدر رباعى من "أجمع"، والهمزة هنا زائدة، والحروف الأصلية (ج.م.ع) وهى :"**أصل يدل على تضام الشيء** [2]". وتأتى فى اللغة **بمعنيين الأول: العزم**، يقال أجمعت على المسير: عزمت عليه. ومنه قوله تعالى: ﭼ ﭨ ﭩ ﭪ ﭼ(يونس: ٧١)،أى أحكموا أمركم واعزموا عليه[3]، ومنه أيضًا قوله - ρ : "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له [4]" وواضح فيه معنى العزم.

١- السابق ص٣٣.

٢- ابن فارس : ت (٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة، حققه شهاب الدين أبو عمرو، مادة جمع ص ٢٢٤، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

٣- ابن الجوزى : زاد المسير فى علم التفسير، جـ٤ص ٣٦، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- أخرجه أبو داود كتاب الصوم، باب٧١، حديث رقم (٢٤٥٤)، والترمذى كتاب الصوم، باب٣٣، حديث رقم (٧٣٤)، وأحمد حديث حفصة أم المؤمنين، حديث رقم (٢٧٢١٤)، والدارقطنى كتاب الصيام، باب٣، حديث رقم (٢٢٣٩) .

والثانى: الاتفاق، فيقال أجمعوا على الأمر: اتفقوا عليه[1]، ولعل الأقرب إلى المعنى الشرعى الذى سيأتى بيانه هو المعنى الثانى (الاتفاق)؛ وذلك لأن العزم فعل الواحد، والاتفاق فعل المجموع، وهو كذلك متفق مع أصل المادة اللغوية (تضام الشيء).**وفى اصطلاح الأصوليين:** وهو فى اصطلاح الأصوليين عامة :"اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد- ρ - فى أمر من الأمور[2]".

والملاحظ على هذا التعريف ما يأتى :

- أنه حصر الإجماع فى أهل الحل والعقد، وهم فى غالب الأمر يقصد بهم العلماء. هذا الاتفاق مخصوص بأمة الإسلام فقط، ولا اعتبار باتفاق الأمم السابقة، أو الأمة التى لا تدين بالإسلام.

- وهو اتفاق ليس مخصوصًا بعلماء الشرعيات، بل يدخل فيه المختصون بالعلوم العقلية، كالمتكلمين والفلاسفة، وكذلك علماء الطبيعيات ورجال السياسة والسلطة التنفيذية والقادة العسكريين.

- لا اعتبار بآراء عوام الناس، من غير المشتغلين بالعلوم، أو من الذين لم يتمكنوا منها، أو لم يصيروا بعد أصحاب ملكة فيها وهناك تعريفات أخرى، وهذا التعريف هو الذى اتفق عليه جمهرة الأصوليين[3] ويعتمده أيضا علماء الأصول الحنابلة [4].

وقد قدم أبو الخطاب الكلوذانى تعريفًا للإجماع مبناه يقوم على :"**الاتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك** [5]".

وكأن الإجماع كما يفهم من كلام أبى الخطاب يمكن أن يتحول إلى قضية عامة على مستوى البشرية كتجربة إنسانية عامة يمكن الانتفاع بها فى شتى مجالات الحياة، خذ مثلاً: كيف تطمئن نفس الباحث فى علم من العلوم ،إذا نظر فوجد أن جهابذة أهل الشأن، قد أجمعوا على أمر من أمور الاختصاص، ففى غالب الأمر

١- الفيومى: المصباح المنير،مادة جمع ص ٦١ طـ سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، المكتبة العصرية، بيروت.

٢- السبكى وولده عبد الوهاب: توفى تقى الدين (٧٥٦هـ) أما عبد الوهب ابنه فتوفى (٧٧١هـ) الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضى البيضاوى :جـ٣ ص٣٨٩ طبعة ١٤٠١هـ-١٩٨١م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٣- الدكتور عدنان كامل السرمينى: حجية الإجماع، ص٢٣ الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، دار نور المكتبات، جدة، المملكة العربية السعودية - مؤسسة الريان، بيروت.

٤- ابن قدامة المقدسى: روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد، تحقيق الدكتور عبد الكريم النملة، المجلد الثانى ص٤٣٩ الطبعة الخامسة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، مكتبة الرشد، الرياض.

٥- أبو الخطاب الكلوذانى: ت (٥١٠هـ) التمهيد فى أصول الفقه، تحقيق الدكتور مفيد أبو عمشة، جـ٣ ص ٢٢٤ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، نشرة: مركز البحث العلمى وإحياء التراث، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

سوف تميل نفسه لما أجمعوا عليه، بل قد يجد نفسه مدفوعا إلى اعتقاد مقتضى هذا الإجماع.

ثانيا- حجية الإجماع.

وحجية الإجماع تعنى أنه إذا تحقق وثبت على أرض الواقع حكم مجمع عليه من قِبل منْ استجمعت فيهم أهلية الاجتهاد، فهو دليل شرعى يعمل به، ولا ينبغى لأحد أن يخالفه كما سبق الإشارة إليه، يبين ذلك بجلاء أبو الوفاء ابن عقيل: "**الإجماع حجة مقطوع بها، فإذا اتفق الفقهاء على حكم حادثة كانت حجة معصومة ودلالة قطعية متبعة**[1]".

ولقد ورد فى القرآن الكريم ،آيات كثيرة تتجه كلها ناحية وجوب احترام اتفاق المسلمين، والمنع من مخالفتهم، كما تدل على صلاحهم وتقواهم فى مجموعهم، وبطريق يفهم منه، استحالة اجتماعهم على ضلال أو خطأ؛ بعصمة الله لهم فى حال اجتماعهم، وهى خصوصية نالتها هذه الأمة بخلاف الأمم السابقة. ومن ذلك قوله تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ(النساء: ١١٥) فمن سلك غير طريق الشريعة التى جاء بها الرسول-ρ- فصار فى جانب والشرع فى جانب آخر، متعمدًا بعدما ظهر له الحق وتبين له، يصير متبعًا غير طريق المؤمنين، والمخالفة قد تكون لنص من نصوص الشرع الشريف، وقد تكون لما أجمعت عليه أمة الإسلام فيما عُلِم اتفاقُهم عليه تحقيقًا، فإنه قد ضُمِنت لهم العصمة فى اجتماعهم من الخطأ تشريفًا لهم وتعظيمًا لنبيهم، فمن خالف فى الأمرين بعد قيام الحجة فمصيره جهنم[2].

وهو دليل على ترك أمر واجب عليه، وإلا لم يكن له مثل هذا المصير المشئوم؛ ذلك لأن سبيل المؤمنين :"**حق متبع ودليل مرشد، والمخالف له مستحق للعقاب بالوعيد المنصوص عليه فى الآية**[3]"ﭽﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭼ(البقرة: ١٤٣) هذا إخبار من الله تعالى بأنه قد جعل أمة الإسلام عدولا، ومما يقوى هذا المعنى إخباره سبحانه- بأنهم سيكونون شهداء على الناس، والشاهد إنما تقبل شهادته إذا كان عدلا، فجعلهم حجة على الناس فى قبول أقوالهم، كما جعل الرسول حجة علينا.

والظاهر أنه تعديل للأمة فى مجموعها، لا فى جميعهم، فلا يلزم منه تعديل كل واحد بشهادة الحس والواقع، فلزم أن يكون تعديلهم فيما يجمعون عليه، فتجب لهم العصمة فى مجموعهم سواء فى القول أو فى الفعل: "**ولا يجوز أن يخبر الله تعالى**

١- ابن عقيل البغدادى الحنبلى: الواضح فى أصول الفقه، جـ٥ ص ١٠٢، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد العزيز غنيم وآخرون، المجلد الثانى ص ٣٦٥، بدون تاريخ، دار الشعب، القاهرة.

٣- أبو الوفاء بن عقيل، مرجع سابق جـ٥ ص١٠٤.

بالعدالة والشهادة مع علمه أنه يجوز أن يقدموا جميعهم على المعصية أو يخطئوا أو يشهدوا بغير حق[1]".

ولا شك أن سبيل المؤمنين هو طريقهم فيما اتفقوا عليه من قول أو فعل أو اعتقاد، فلم يبق لنا إلا القول بأن طريقهم واجب الاتباع[2].

أما السنة النبوية فهنالك أحاديث عدة وآثار عن النبي- ρ - تثبت بمجموعها عصمة هذه الأمة عن الخطأ والزلل، واستحالة اجتماعها على غير الحق، من هذه الأحاديث: **"إن أمتى لن تجتمع على ضلالة**[3]**"**، وقوله - ρ -: **"ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**[4]"، وقوله - ρ -: **"فإن يد الله على الجماعة**[5]" وقوله - ρ- : " **فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إلا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**[6]"، وقوله- ρ -: **"فعليكم بالسواد الأعظم**[7]"، وغير ذلك من الأحاديث الشريفة الكثيرة.

ثالثًا- موقف الإمام أحمد من الإجماع.

هنا سؤال يفرض نفسه بقوة فى هذا السياق:ما موقف الإمام أحمد من الإجماع؟ وخاصة حينما نسمع تلك المرويات الصحيحة عنه التى إذا أخذت على ظاهرها لا تترك مجالاً للشك فى أن للإمام أحمد موقفًا سلبيًا من الإجماع، أو على الأقل موقفًا مغايرًا لما عليه باقى الفقهاء، وتجلية هذا الموقف له أهمية عظمى بالنسبة لموضوعنا.

فمن المتعارف عليه لدى الباحثين فى التاريخ السياسى الإسلامى أن الإجماع يكاد يكون هو المستند الرئيس لامتداد الإمامة بشكلها السياسى فى الأمة بعد وفاة الرسول- ρ- ولذا اتجه كثير من الطاعنين فى الخلافة إلى الطعن فى أصل حجية الإجماع.

فهذه المرويات أولها ما نقله عبد الله ابن الإمام عن أبيه ما يفهم منه إنكار الإجماع، إذ قال: سمعت أبى يقول: **"ما يدعى فيه الرجل الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه ولم ينته إليه"**[8].

ولهذه الرواية ألفاظ أخرى قال الإمام: "من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، وهذه دعوى بشر المريسى[9] والأصم[10]، ولكن يقول: "لا نعلم

١- أبو الخطاب الكلوذانى: مرجع سابق، جـ٣ ص٢٢٥.
٢- القاضى أبو يعلى الفراء: مرجع سابق جـ١ص ١٨٣.
٣- رواه ابن ماجه كتاب الفتن، باب٨، حديث رقم (٣٩٥٠).
٤- رواه أحمد مسند عبد الله بن مسعود، حديث رقم (٣٦٦٧).
٥- رواه النسائى كتاب تحريم الدم، باب٦، حديث رقم (٤٠٢٠).
٦- رواه البخارى كتاب الفتن، باب٢، حديث رقم (٧٠٥٤) قَوْلِ النَّبِى -ρ - سَتَرَوْنَ بَعْدِى أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا.
٧- رواه ابن ماجه كتاب الفتن، باب٨، (٣٩٥٠).
٨ - القاضى أبويعلى: العدة فى أصول الفقه ،جـ٢ ص ١٨٢ .
٩ - ت (٢١٨هـ).
١٠ - ت (٢٣٧هـ) .

الناس اختلفوا إذا لم يبلغه [١]" وكذلك نقل المروزى[٢] عنه أيضًا أنه قال: "كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون: أجمعوا، فاتهمهم[٣]"،ويستحسن فاتهمهم[٣]"،ويستحسن أن يقول الرجل : إنى لم أعلم مخالفًا فى المسألة كان ذلك أدق وأفضل وكذلك نقل أبو الحارث: "لا ينبغى لأحد أن يدعى الإجماع، لعل الناس اختلفوا أول من قال أجمعوا ضرارًا [٤]".

ولأن أهل مكة أدرى بشعابها - كما يقال- لذا نبدأ بعرض آراء علماء الحنابلة فى موقفهم من تلك المرويات، وهى - بطبيعة الحال- تابعة لموقفهم الأصيل من الإجماع، فالقاضى أبو يعلى الفراء يذهب إلى أن ظاهر كلام الإمام أحمد يوهم عدم اعتبار الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، أو على حد تعبير القاضى: "**منع صحة الإجماع**" فالظاهر المتبادر فى الأذهان عندما يلقى هذا الكلام على مسامعها ليس من مقصود الإمام أحمد مطلقًا، فالكلام: "**ليس هذا على ظاهره** [٥]".

ويبين الفراء وجهة نظره، أوالسبب الذى جعله يجزم بأن كلام الإمام مصروف عن ظاهره، إذ أن هناك روايات صحت عن الإمام أحمد تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه من القائلين بالإجماع، سواء بالقول الصريح، أو مما يوجد فى فتاويه فى الفروع، يؤخذ منها إجمالاً أصل عام هو أن الإجماع يعد من الأصول التشريعية عنده بشكل قطعى.

وتعليقًا على رأى القاضى الفراء نجد أن الرجل يقدم تفسيرين لتلك الراويات ويضعهما فى مساق واحد، مع أن كل رواية لها سياق مختلف عن الأخرى، فيمكن القول أن التفسير الأول متعلق بالورع، أى نصيحة يقدمها لكل مدع للإجماع من غير تحر وتوقف، فقد يكون هناك خلاف فى المسألة وأنت لا تعرفه، فكن ورعًا ولا تقل أجمعوا، ولكن قل: لا أعلم مخالفًا وهذه نصيحة خاصة، بمن له أهلية فهم كلام السلف، وبالتالى له مقدرة على النقل، أما التفسير الثانى، وهو اتهام مدعى الإجماع بالكذب، فموجه لمن لا يملك القدرة على تتبع كلام السلف الصالح من أئمة الصحابة والتابعين، فيصبح هذا من باب الجراءة والمجازفات التى هى أخت الكذب.

والذى يؤيد هذا التعليق - على رأى القاضى- ما اعتبره أبو الخطاب الكلوذانى أن كلام الإمام أحمد الموهم إنكار الإجماع جاء فى سياق الرد على فقهاء المعتزلة ومن لا يملك القدرة على تمحيص النقل عن السلف، فيدعى الإجماع بلا معرفة ولا

١ - القاضى أبويعلى: العدة فى أصول الفقه ،جـ٢ ص ١٨٢.
٢ - ت (٢٩٤هـ).
٣ - ابن مفلح: أصول الفقه جـ٢ ص ٣٦٧ تحيق الدكتور: فهد بن محمد السدحان الطبعة الأولى، سنة سنة ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م مكتبة العبيكان، الرياض.
٤ - السابق :ص ٣٦٩.
٥- القاضى أبو يعلى الفراء: مرجع سابق جـ٢ ص١٨٢.

نقل صحيح، وقد ذكر أسماءهم صراحة فى بعض الراويات من أمثال بشر المريسى والأصم المعتزلى[1].

فمعرفتهم مقتصرة على أقوال فقهاء الرأى فقط، من أمثال الإمام الجليل أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله- تعالى- ولم يكن عندهم توسع فى الرواية لمعرفة أقوال فقهاء الأمصار المختلفة، ومع ذلك يدعون الإجماع فى مسائل خلافية عديدة ويقدمون هذا الإجماع المدعى على النصوص، ومن هنا كان الرد العنيف من الإمام أحمد واتهام مدعى الإجماع منهم بالكذب، لوجود نصوص صريحة تحت يده ترد دعوى الإجماع المزعومة.

ويمكن القول أيضًا أن الإمام أحمد يدعو إلى استخدام الأسلوب العلمى، والتدقيق فى العبارة؛ لتكون موافقة لمعطيات الواقع، فدعوى إجماع علماء الأمة ينبغى أن تقوم على الاستقراء التام، وإلا فلا يمكن أن يسمى إجماعًا، بل ينصحنا أن ندقق فى العبارة ونقول: لا نعلم مخالفًا، وهى عبارة دقيقة تدل على العلم النسبى بالإجماع المظنون ثبوته، وتتفق تمامًا مع الواقع، وبالتالى تتوافق مع المنهج العلمى الدقيق.

أما مجد الدين أبو البركات[2] جد ابن تيمية فيثبت بدوره أن الإمام أحمد قائل بالإجماع نصًا، فى رواية عبد الله أبى الحارث - المذكورة من قبل- وعنده دعوى إجماع فى رواية الحسن بن ثوب[3]، ليتضح منه تأكيدًا أنه لا يمكن أن يكون من المنكرين للإجماع، بل من خلال الفروع وتتبعها نثبت خطأ من فهم تلك المرويات على أنه إنكار منه للإجماع.

ويذكر ابن تيمية أن الإمام أحمد ليس كالنظام المعتزلى فى إنكاره للإجماع، ولكنه صاحب رؤية تفسيرية لموقف الإمام أحمد من الإجماع - تختلف عن فهم الحنابلة السابقين، فبعد محاولة استقراء كلام أحمد فى الإجماع يذهب إلى أن الإمام أحمد ينكر دعوى الإجماع بعد عصر الصحابة والتابعين أو فى القرون الثلاثة الأولى، فيجزم بأن: **"الذى أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، ولا يكاد يوجد فى كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة**[4]".

فيما عدا هذا التحليل السابق فإن ابن تيمية يتفق مع ما قدمه أئمة المذهب من قبل، فقد قدم كلامًا طويلاً يمكن تلخيصه فيما يلى :

١- إن الإجماع الذى يثبته الإمام أحمد هو إجماع الصحابة أو من بعدهم من أهل القرون الثلاثة المحمودة، وما ينفيه هو إجماع منْ جاء بعد هؤلاء.

١- أبو الخطاب الكلوذانى: مرجع سابق جـ٣ ص ٢٤٨.
٢ - ت (٦٥٢هـ).
٣- ابن تيمية الجد :المسودة فى أصول الفقه آل تيمية، جمع شهاب الدين أبى العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغنى الحرانى الدمشقي ت (٧٤٥هـ) ص٢٨٣ طبعة ١٩٨٣م، مطبعة المدنى، القاهرة.
٤- السابق.

٢- إن الإجماع يأتى بعد الكتاب والسنة، كما نقل عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وغيرهما من الصحابة الكرام رضى الله عنهم.
٣- أو إن ما نفاه هو دعوى الإجماع عند العلم بالمخالف، فهذا لا يسمى يمكن أن يسمى إجماعًا:"**عدم العلم ليس علما بالعدم** [١]".

ويوجد هنا تعليق على وجهة نظر ابن تيمية، فهو يحاول إثبات أن الإمام أحمد لا يقول بالإجماع بعد عصر الصحابة والتابعين، وأظن أن كبار رجالات الحنابلة لا يوافقونه على ذلك؛ ولذا فالقاضى أبو يعلى الفراء يرى أن الإجماع المحتج به ليس مختصا بعصر الصحابة - رضوان الله عليهم- بل إجماع كل عصر حجة، وهو ما ذهب إليه جمهرة الأصوليين.

ويذهب أبو الخطاب الكلوذانى إلى أن :"إجماع أهل العصر حجة مقطوع بها ولا تُجمع الأمة على الخطأ، وهو قول عامة العلماء [٢]" وكذا رد الكلوذانى على الشبهة التى يتعلق بها كل من لا يثبت إجماعا بعد عصر الصحابة؛ وذلك بأنه لا طريق إلى معرفة أقاويل جميع المسلمين مع تباعد البلدان وكثرة الخلق، وما لا طريق إلى معرفته لا يجوز أن يُتعبد بالرجوع إليه، وقد يفهم كلام الإمام أحمد على هذا النحو، وقد رد هذا الفهم أبو الخطاب أيضًا فقال: "**المعتبر عندنا بإجماع العلماء المجتهدين من أهل العصر، وذلك ممكن** [٣]".

ويقدم أبو الخطاب الكلوذانى تعليلاً وجيها لذلك، فعلماء الأمة الإسلامية وخاصة المبرزين من أهل الاجتهاد ليسوا من المجاهيل الذين لا يمكن التعرف على أقاويلهم، بل هم أعلام بارزة تسير الركبان بمصنفاتهم إلى كل أرجاء الدنيا، يقول أبوالخطاب: "**العلماء كالأعلام، فى سائر البلاد يعرفون، ويُتوصل إلى قولهم ومذاهبهم بإنفاذ الإمام إلى البلاد وإحضار العلماء، أو يُتعرف أقوالهم بكتبهم وإشهاد الثقات عليهم فى ذلك** [٤]".

ويبرز لنا فى هذه اللحظة الدور السياسى المنوط بالرؤساء والقادة، فيمكنهم بسهولة التعرف على اجتهادات العلماء من مؤلفاتهم ونقل الثقات عنهم والإشهاد عليهم، وكأن أبا الخطاب قد فتحت له أسوار من حجب الغيب، فتنبأ بما يعرف الآن من مؤتمرات فقهية يحضرها أعلام الأمة، ويقدمون فيها أبحاثهم، والحلول الشرعية لكثير من النوازل التى لم تكن موجودة من قبل، وقد يجمعون على أمر واحد فى بعض تلك النوازل، وكثير من هذه المؤتمرات تابع لمنظمات دولية على مستوى العالم الإسلامى ككل، ومن هنا يبدو لنا صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

١- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد العاشر، جـ١٩ ص ١٤٧، طبعة دار الوفاء، المنصورة.
٢- أبو الخطاب الكلوذانى: السابق جـ٣ ص ٢٤٨.
٣- السابق: نفسه.
٤- السابق نفسه.

والتعميم الظاهر المأخوذ من النصوص المتعلقة بالإجماع يظهر منها أن الإجماع حجة كل عصر، فيصبح بذا حجة متجددة تلبى ما يجدّ من مسائل وحاجات فى المجتمعات الإسلامية على مر العصور والأزمان.

وقد ذهب بعض الباحثين عصرنا الحاضر إلى تأييد وجهة الظاهرية فى الاقتصار فى حجية الإجماع على إجماع الصحابة فقط، بدعوى أن الإمام أحمد معهم فى ذلك، ويخصصون إجماع الأمة بما علم من الدين بالضرورة فقط[1].

والظاهر – فيما يبدو لي- أن هؤلاء العلماء يفرغون الإجماع من مضمونه؛ لأن المعلوم من الدين ضرورة بين بنفسه، قد تضافرت الأدلة على إثباته، معلوم للكافة، فلا يحتاج إلى الإجماع فى إثباته وإن كان يدعمه.

ولكن قيمة الإجماع الحقيقية تظهر فى المسائل المتجددة، التى يجتهد فيها خواص الأمة بحثًا عن حلولها نظرًا فى الأدلة، فإذا أجمعوا - وهم الأمة الوسط الشاهدة على الأمم والمشهود لها بالخيرية ما دامت محافظة على قيمها الأصيلة أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر- فلم يبق إلا الانصياع لما قالوه؛ فقد أصبح إجماعًا

أما ابن القيم فيعتبر أن موقف الإمام أحمد من الإجماع ليس رفضًا له كمصدر من مصادر التشريع، وإنما رفض دعوى الإجماع من غير تمحيص، وتقديم هذا الإجماع المزعوم على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

ووجهة علماء المذاهب المختلفة من غير الحنابلة - فى بيان مراد الإمام أحمد من كلامه عن الإجماع - أن معظم هؤلاء الأصوليين من مختلف المذاهب قد برءوا ساحة الإمام أحمد من تهمة إنكار الإجماع، وبينوا أن مراده من عبارته (من ادعى الإجماع فهو كاذب) أمور أخرى لا تفيد إنكار انعقاد الإجماع، أو العلم به، أو نقله، أو إنكار حجيته[2].

للكمال ابن الهمام الحنفى وجهة فى فهم كلام الإمام أحمد فى اتهام من يدعى الإجماع منفردا بالكذب؛ لاستبعاد أن يكون مثل هذا الفقيه - الذى لم يُعْرف عنه الاشتغال بالرواية- أن ينفرد بنقل ما لا يعرفه غيره من أهل الإتقان، فالإمام أحمد

١- على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى، ص١٢٠، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، دار المثقف العربى، القاهرة. وكذا محمد أبو زهرة: أصول الفقه الإسلامى ص ١٥٩، بدون تاريخ، دار الفكر العربى، وعبد الوهاب خلاف:علم أصول الفقه ص ٥٤، وفى المقابل من يثبت إجماع علماء كل عصر الدكتور أبو النور زهير: أصول الفقه جـ٣ ص ٢٠٦ وما بعدها، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، دار البصائر، القاهرة، والدكتور زكى الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامى ص ٩٧ وما بعدها، الطبعة السادسة، ١٩٩٥م،منشورات جامعة قار يونس،بنغازى، والدكتور محمد محمود فرغلى: حجية الإجماع ص ٢٤٢ وما بعده، طبعة ١٩٧١م، دار الهدى، القاهرة، والدكتور أسامة عبد العظيم: عيون الأصول ص١٣٢، دار الفتح، القاهرة، والدكتور وهبة الزحيلى: أصول الفقه الإسلامى، جـ١ ص ٥٥٣ الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، دار الفكر، دمشق.

٢- الآمدى: ت (٦٣١هـ) مرجع سابق، ص ١٨٣، وكذا أبو زكريا يحيى بن موسى الرهونى المالكى تحفة المسئول فى شرح مختصر منتهى السول جـ٢ ص ٢٢٠، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإمارات المتحدة.

يجزم باستبعاد انفراد ناقله به، فكل من ادعى الإجماع حيث لم يطلع عليه سواه فهو كاذب، إذ لو كان صادقًا لاطلع عليه غيره[1].

ومن الواضح أن هؤلاء العلماء لما وجدوا الإمام أحمد يثبت الإجماع فى مواضع عديدة، كما فى رواية البيهقى عنه أنه قال: أجمع الناس على أن هذه الآية فى الصلاة، يعنى قوله تعالى: ﭽ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ(الأعراف: ٢٠٤).

وفى ضوء هذه الرواية كان لزامًا على هؤلاء العلماء أن يفسروا أقوال الإمام أحمد فى ضوء قراءة متأنية لمجموع مذهبه، فيجزموا بأن أقواله التى يفهم منها إنكار الإجماع تفهم فى سياقها الوارد فيها؛ لأنه لو لم ير ثبوت الإجماع وثبوت العلم به، ما أطلق القول بصحته، فمن المحتم أن تؤول عبارته تأويلاً يتفق وموقفه الثابت من حجية الإجماع كأصل راسخ من أصول التشريع.

وبذا تنتهى المصادر المجمع عليها لدى فقهاء الحنابلة ولم يبق إلا المصادر المختلف عليها عندهم فهم يختلفون عن الجمهور فى إدخال القياس فى المصادر المتفق عليها.

المبحث الرابع: المصادر المختلف فيها.

أولا- فتوى الصحابى.

(أ) – حجية أقوال الصحابة

وقد اختلف الفقهاء فى الاحتجاج بفتوى الصحابى وما صدر عنه من أقوال وأعمال، على آراء متعددة، فمنهم من ذهب إلى الاحتجاج بأقوال علماء الصحابة وأعمالهم مطلقًا، ومنهم من احتج بها فى مواطن دون أخرى، ومنهم من رفض الاحتجاج بها كأصل من الأصول الشرعية.

فالصحابى عند الأصوليين : هو من لقى النبي- ρ - مؤمنًا به، ولازمه مدة طويلة بحيث يجوز إطلاق لفظ الصاحب عليه[2]. أما علماء الحديث فالصحابى عندهم من لقى النبي - ρ- مؤمنًا به ومات على الإيمان، بصرف النظر عن مدة اللقاء[3].

ولكن المعتمد فى هذا السياق هو تعريف الأصوليين، فالكلام يدور حول علماء الصحابة من أهل الفتوى، وهؤلاء بطبيعة الحال كانوا من الملازمين للنبي -ρ- المدد الطوال.

وقول الصحابى الموقوف عليه: إما ألا يكون للاجتهاد فيه مجال، وإما يكون فإذا كان مما لا مجال للاجتهاد فيه، بل عن توقيف، فهو فى حكم المرفوع، يقدم على

١- ابن الهمام الحنفى: ت (٨٧٤هـ) التحرير فى أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، ص ٤٠٠، طبعة ١٣٥١هـ، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة.

١- عبد العلى الأنصارى: ت (١٢٢٥هـ) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، المجلد الثانى ص١٥٨ طبعة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م،مطبوع بهامش المستصفى للغزالى،دارالكتب العلمية، بيروت.

٣- السيوطى: ت (٩١١هـ) تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى جـ٢ ص ٢٠٩، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

القياس ويخصص به النص وهذا ما نص عليه الإمام أحمد فى مواضع وقدمه على القياس وصار إليه كبار محققى الحنابلة[١].

وإذا كان للاجتهاد فيه مجال، **فهو أقسام :**

١- فتوى الصحابى، فيما لا يعرف له مخالف من الصحابة فيها، فإذا قال بعض الصحابة قولاً، وانتشر فى الباقين، ولم يظهر خلافه، وسكتوا عن مخالفته والإنكار عليه، حتى انقرض العصر، كان ذلك إجماعًا، وهذا ظاهر كلام أحمد، ويحتج به، فهو حجة ودليل مقطوع به ويجب اتباعه، وتحرم مخالفته، وهذا يعد من الإجماع السكوتى، والأكثرية على أنه حجة[٢].

٢- إذا كان القول لم يظهر فى الباقين ولم يعرف له مخالف، فينقل كثير من الأصوليين عن أحمد - رحمه الله - فى هذه المسألة روايتان:

- **الرواية الأولى :** أنه حجة، ويقدم على القياس، ويجب تقليده، وقد نقل أبو الحارث فى رواية عنه :"ترك الصلاة بين التراويح" واحتج بما روى عبادة عن عبادة وأبى الدرداء، فقيل له عن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: "أقول لك أصحاب النبي - ρ - وتقول: التابعون[٣]".

- **الرواية الثانية** : أن القياس يقدم على قول الصحابى، وقد ورد عن أحمد رحمه الله - ما يدل عليها، فقد قال فى رواية أبى داود: ليس أحد إلا آخذ برأيه وأترك، ما خلا النبى ρ[٤].

هكذا يرى الأصوليون من الحنابلة وغيرهم عن أحمد - رحمه الله - روايتين: إحداهما أنه حجة، والثانية: ليس بحجة.

وخلاصة ما سبق، أن رأى الإمام أحمد فى قول الصحابى يمكن عرضه فى النقاط التالية:

١- إذا كان قول الصحابى مما لا مجال للرأى فيه، فإن له حكم المرفوع عند أحمد، واختار أبو الخطاب وابن عقيل أنه ليس له حكم المرفوع، بل حكمه حكم المجتهد فيه.

٢- إذا كان قول الصحابى مما للرأى فيه مجال، وانتشر ولم يظهر خلافه، فظاهر كلام الإمام أحمد أنه إجماع وحجة.

١- شهاب الدين الحنبلى: المسودة فى أصول الفقه، تتابع على تصنيفه أئمة آل تيمية، ص٢٨٠، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، مطبعة المدنى، القاهرة.

٢- السابق: ٢٧٩.

٣- القاضى أبو يعلى الفراء: العدة فى أصول الفقه، المجلد الثانى، ص ٢٣٤، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- السابق: ٢٣٥.

٣- إذا كان قول الصحابى مما للرأى فيه مجال، ولم ينتشر ولم يظهر خلافه، وكان موافقًا للقياس، أو مخالفًا ومعه قياس أضعف، فهو حجة، نقل هذا القاضى أبو يعلى.

٤- إذا كان قول الصحابى مما للرأى فيه مجال، ولم ينتشر ولم يظهر وكان مخالفا للقياس، ففيه روايتان:

الأولى: أنه حجة ويقدم على القياس.

الثانية: أنه ليس بحجة ويقدم على القياس عليه، والرواية الأولى (أنه حجة) هى التى رجحها المحققون، والرواية الثانية (أنه ليس بحجة) عمل بمقتضاها القليل.

ويرى ابن القيم ترجيح الاحتجاج بقول الصحابى، ويتجه إلى أنه التحقيق فى مذهب الإمام أحمد رحمه الله. فالصحابة أقرب للصواب وأبعد عن الخطأ؛ لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد؛ فيكون قولهم أولى، إلا إذا وجد معارض أقوى منه من نص أو ما فى معناه، فإن وجد معارض فلا يؤخذ بقول الصحابي؛ ذلك أن النصوص لها المنزلة الأولى فى الشريعة الإسلامية[1].

وفى حالة ظهور مخالف له من الصحابة، فإن ظهر الاختلاف فعلى العالم المجتهد أن يتخير من أقوالهم ما يكون أقرب إلى الكتاب والسنة وأصول الشريعة وقواعدها فقول الصحابى حجة على النحو السابق حيث إنه لا يجوز انعقاد الإجماع على خلاف قوله فيما بعد.

وإذا كانت المسألة مسألة اجتهاد ونظر، فقد عُلِم أن الصحابة رضوان الله عليهم أدرى الناس بأسرار شريعة الله وأولاهم بفهمها؛ لمعايشتهم لرسول الله-ρ- وحضورهم تطبيق الأحكام على الوقائع، وشهادة رسول الله- ρ - لهم بالخيرية والفضل قال ابن القيم: كان تحريه – أى: أحمد – لفتاوى الصحابة كتحري أصحابه لفتاويه ونصوصه، بل أعظم، حتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث المرسل، قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ فى مسائله: قال عبد الله: قلت لأبى عبد الله : حديث عن رسول الله- ρ - مرسل برجال ثبت أحب إليك أم حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت؟ قال أبو عبد الله - رحمه الله : عن الصحابة أعجب إلي[2].

(ب) - البعد السياسى لفتوى الصحابى

- قال فى رواية أبى طالب فى أموال المسلمين إذا أخذها الكفار، ثم ظهر عليهم المسلمون، فأدركه صاحبه، فهو أحق به، وإن أدركه وقد قُسم فلا حق له، كذا قال عمر. والقياس أن يكون له، فقد احتج بقول عمر فى المسألة مع مخالفته للقياس[3].

١ - ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ١ ص ٢٣.

٢ - السابق: نفسه .

٣- القاضى أبو يعلى محمد بن الحسين: مرجع سابق، ص ٢٣٤.

- قال فى المروزى: أكره شراء أرض الخراج فقيل له: كيف أشترى فى السواد ولا أبيع؟ فقال: الشراء خلاف البيع، فقيل له: كيف أشترى ممن لا يملك؟ فقال: القياس كما تقول، وليس هو قياسًا، وإنما هو استحسان.. واحتج: " بأن أصحاب رسول الله- ρ - رخصوا فى شراء المصاحف وكرهوا بيعها [١]".

ثانيا - القيـــاس.

القياس مصدر من مصادر التشريع عند الحنابلة وغيرهم من فقهاء الإسلام، ما خلا الظاهرية، ومرتبته: بعد القرآن الكريم والسنة والإجماع عند الجمهور وعند الحنابلة بعد قول الصحابى.

(أ) - تعريف القياس

القياس فى اللغة: التقدير والمساواة، أى رد الشيء إلى نظيره، ويقال: قاسه بغيره يقيسه قيسًا وقياسًا، قدره على مثاله، والمقياس المقدار [٢].

أما القياس فى الاصطلاح الشرعى فهو: "**حمل فرع على أصل فى حكم بجامع بينهما** [٣]".

فعندنا أصل وهو الكتاب أو السنة أو إجماع الأمة، وعندنا فرع يلحق بهذا الأصل، لوجود أمر مشترك يجمع بينهما.

ويوجد تعريف آخر هو: "حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به فى الأصل؛ لاشتراكهما، فى العلة التى اقتضت ذلك فى الأصل [٤]".

فإذا وجد نص من الكتاب الكريم، أو السنة النبوية المشرفة، أو ما اجتمعت عليه الأمة المعصومة فى مجموعها، ويوجد من يملك أهلية التعامل المباشر مع النصوص الشرعية (المجتهد)، فيستطيع حينئذ التعرف على علة الحكم بالتحريم فى نص من النصوص، وله أيضًا إدراك للواقع لاستخراج العلة فى المسألة الواقعة، فيغلب عليه الظن اشتراك الواقعتين فى الحكم لاتحادهما فى العلة، فيعطيها حكم الواقعة المنصوص عليها.

وكأن لله – تعالى- فى كل واقعة حكمًا قد يكون بعضها ظاهرًا معلومًا لآحاد المكلفين وبعضها الآخر يعلمه المجتهد عن طريق النظر فى الأدلة، ثم النظر فى الوقائع، فإذا اتحدت فى العلة فسوف ينكشف له الحكم الشرعى للواقعة، فالقياس بهذا الاعتبار: "**لا يثبت حكمًا، بل يكشف عن حكم**[٥]".

١- السابق: نفسه.

٢- انظر الفيروز آبادى: القاموس المحيط، مادة قيس، جـ٢ ص٢٤٤، والفيومى: المصباح المنير، نفس المادة، ص ٢٦٩، وقارن المعجم الوسيط: جـ٢ ص ٧٧٠.

٣- موفق الدين بن قدامة: روضة الناظر إلى جُنة المُناظر، المجلد الثالث، ص٧٩٧.

٤- السابق: نفسه.

٥- الدكتور عبد الكريم زيدان: الوجيز فى أصول الفقه ص١٩٥، ط٥ (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) مؤسسة الرسالة، بيروت.

(ب) ـ أركان القياس.

يتضح من تعريف القياس السابق أن له أركانًا أربعة وهذه الأركان الأربعة هى :

ـ المقيس عليه، ويسمى الأصل، الذى ثبت حكمه بالنص الشرعى من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

ـ المقيس ويسمى الفرع، وهو أيضًا الطرف الثانى الذى لم يثبت حكمه بالنص.

ـ الحكم وهو المراد تعديته من الأصل إلى الفرع، أى الحكم الشرعى الذى ثبت للأصل ويراد نقله إلى الفرع، بعد إثبات المساواة بينهما.

ـ العلة وهى الجامعة بين الأصل والفرع، أى الوصف الموجود فى الأصل، الذى لأجله شرع الحكم، فإذا تبين وجوده فى الفرع، يسوى بينه وبين الأصل فى الحكم.

وعملية القياس بناء على هذه الأركان الأربعة ،هى عبارة عن الموازنة بين الأصل والفرع، وذلك لاتحادهما فى العلة؛ لأن التساوى فى العلة ينتج عنهما التساوى فى الحكم ، والثمرة المتحققة هى نقل حكم الأصل إلى الفرع.. والمثال التوضيحى المُبْرِز لتلك العملية فى قوله تعالى چ ٱ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ چ(الجمعة: ٩) فحرمة البيع وقت الجمعة، وعلة ذلك الحكم أن البيع فى هذا الوقت يعوق عن السعى إلى الصلاة وقد يفوتها، والعلة موجودة فى الاستئجار أو الرهن أو النكاح وقت الجمعة، فحكمها التحريم.وأركان القياس الأربعة ظاهرة وهى: **الأصل المقيس عليه:** هو البيع بعد نداء الجمعة.**الفرع المقيس:** الاستئجار أو الرهن أو النكاح بعد نداء الجمعة.وحكم الأصل: التحريم. **والعلة:** التعويق عن الصلاة واحتمال تفويتها.

ولما تساوى الأصل والفرع فى العلة كان لا بد أن يتساويا فى الحكم، وهذه هى حقيقة القياس.

والسؤال الذى يفرض نفسه: من الذى له حق القيام بعملية القياس؟ وما الخطوات المتبعة التى يقوم بها من أجل الوصول إلى الحكم الشرعى سليمًا من الخطأ ؟ لا شك أن من له حق القيام بالقياس هم النخبة الممتازة من الأمة ممن يجمع مع العلم بالكتاب والسنة وعلوم الآلة، الورع والديانة. فمن لم يبلغ تلك المرتبة فليس من حقه القياس، فهذه إجابة الشق الأول. أما إجابة الشق الثانى من السؤال المطروح ففى الخطوات التالية التى تتمثل فى أضرب ثلاثة هى: **تحقيق المناط. تنقيح المناط. تخريج المناط.**

الضرب الأول: تحقيق المناط، وهو عبارة عن تنزيل الأوصاف الشرعية على الأشخاص والأحوال والوقائع المعنية، وهو من الاجتهاد الفقهى الواجب؛ لأنه السبيل إلى تنزيل النصوص على الوقائع، ولذا يقول ابن تيمية: **"وهذا النوع مما**

اتفق عليه المسلمون، بل العقلاء: بأنه لا يمكن أن ينص الشارع على حكم كل شخص وإنما يتكلم بكلام عام[١]".

الضرب الثانى: تنقيح المناط: تهذيب العلة وتصفيتها، بإلغاء ما لا يصلح للتعليل واعتبار ما يصلح للتعليل، ومثاله: قصة الأعرابى المجامع فى نهار رمضان[٢].

ففى بعض رواياتها أنه جاء يضرب صدره وينتف شعره ويقول: "هلكت! واقعت أهلى فى نهار رمضان" فقال النبي- ρ-: "أعتق رقبة". فكونه أعرابيًا وكونه يضرب صدره وينتف شعره، وكون الموطوءة زوجته مثلاً، كلها أوصاف لا تصلح للعلية، فتلغى تنقيحًا للعلة، أى تصفية لها عند الاختلاط بما ليس بصالح[٣].

وفيه قال ابن تيمية: "وهذا النوع - أى تنقيح المناط - يسميه بعض الناس قياسًا، وبعضهم لا يسميه قياسًا؛ ولهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه فى المواضع التى لا يستعملون فيها القياس، والصواب أن هذا ليس من القياس الذى يمكن فيه النزاع[٤]".

الضرب الثالث: "تخريج المناط": "وهو القياس المحض، وهو أن ينص على حكم فى أمور قد يظن أنه يختص الحكم بها؛ فيستدل على أن غيرها مثلها، إما لانتفاء الفارق أو للاشتراك فى الوصف الذى قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به فى الأصل، فهذا هو القياس الذى تقر به جماهير العلماء وينكره نفاة القياس[٥]".

(جـ)- حجية القياس عند الحنابلة.

استدل الحنابلة ومعهم الجمهور لمذهبهم فى الاحتجاج بالقياس بأدلة كثيرة **أهمها :** - من القرآن الكريم: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ(الحشر: ٢) وجه الاستدلال أن الله تعالى- أمر بالاعتبار، والقياس نوع من الاعتبار، فالقياس مأمور به لذلك، ثم إن الأمر للوجوب، والقياس مأمور به، فالقياس واجب، فإذا كان واجبًا كان العمل به واجبًا أيضا، فكان دليلاً لذلك. وقد نبهنا ابن عقيل الحنبلى إلى أن فى هذه الآية وغيرها :"أمر بالنظر والتأمل في دلائل العبر، وفى استنباط المعانى المضمنة فى المنطوق وتعديتها إلى المسكوت[٦]".

فكل ما هو رد الشيء إلى نظيره، أى إثبات الحكم على الشيء، بالدليل المثبت لحكم نظيره، وليس قاصرًا على الاتعاظ فقط كما هو فى أصل اللغة رغم أنه مساق للأول دون الثانى ، وهذا يقضى أن يكون الأول مفهومًا بطريق المنطوق والثانى

١- ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٣/٢٢).
٢- رواه البخارى (حديث ١٩٣٦ بأطرافه) ومسلم (حديث ١١١).
٣- الشنقيطى: مذكرة أصول الفقه ص٢٩٠.
٤- ابن تيمية: السابق (٣٢٩/٢٢).
٥- ابن تيمية: السابق (١٧/١٩).
٦- ابن عقيل الحنبلى : الواضح فى أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى جـ٥ ص ٢٧٦، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ-١٩٩٩م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

مفهومًا بطريق المسكوت عنه فالقياس نوع من أنواع الاعتبار فكان مشمولاً ومدلولاً عليه بالنص .

ومن السنة النبوية : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -τ- لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ معاذًا - τ - إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِى إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِى بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلا فِى كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِى وَلا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِى رَسُولَ اللَّهِ(١)

وجه الاستدلال: أن الرسول- ρ - أقر معاذًا- τ -على الاجتهاد برأيه فيما لا نص فيه، والقياس نوع من الاجتهاد، فكان مُقرًا به من قبل النبي- ρ - وما كان مقرًا به منه- ρ - فهو سنة، والسنة حجة كما تقدم ذلك لأن الرسول :"لا يصوب إلا صوابًا ولا يُقِر إلا على حق(٢)".

ثم إن حديث معاذ هذا مشهور، والمشهور يفيد طمأنينة الظن، وقد تلقته الأمة بالقبول، وإن حدث انقطاع فى سنده فغايته أنه مرسل، قبله العلماء واحتجوا به، فكان صالحًا لإثبات القياس لذلك(٣).

(د)- أمثلة توضيحية تبرز البعد السياسى للقياس.

فقد نص الإمام أحمد على أن القياس أحد واجبات ولاة الأمور إذا وقعت الوقائع التى تستوجب ذلك، ففى رواية بكر بن محمد عن أبيه فقال : " لا يستغنى أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس، ويشبه كما كتب عمر إلى شريح : أن قس الأمور(٤)".

ومن أوضح الأمثلة على استخدام الصحابة للقياس: الاستدلال على إجماعهم على بيعة أبى بكر الصديق- τ - فى قولهم: لما قبض رسول الله- ρ - نظرنا فى أمرنا فوجدنا النبي- ρ - قد قدم أبا بكر فى الصلاة، فرضينا لدنيانا من رضى رسول الله- ρ - لديننا، فقدمنا أبا بكر(٥).

---

١ - رواه أبو داود فى السنن، كتاب الأقضية، باب١١، حديث رقم (٣٥٩٢)، والترمذى كتاب الأحكام، باب٣، حديث رقم (١٣٧٧).

٢- نجم الدين الطوفى الحنبلى : ت (٧١٦هـ) شرح مختصر الروضة، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى، جـ٣ ٢٦٧، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣- السابق: نفسه.

٤- القاضى أبو يعلى الفراء الحنبلى: العدة فى أصول الفقه، المجلد الثانى، ص ٢٨٤.

٥- ابن الجوزى: صفة الصفوة، تحقيق حامد أحمد الطاهر، جـ١ ص ١٠٥، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، دار الفجر، القاهرة.

ويظهر هذا البعد السياسي جليًا فى قول الرسول- ρ - : "**لا يرث القاتل**[١]" فإذا بحث المجتهد فى علة الحكم بحرمان القاتل من الميراث، فإنه يجد بالنظر أن الوصف المناسب هو القتل المحرم الذى قصد به غرض فاسد، والحكم المترتب عليه: الحرمان من مال مورثه معاملة له بنقيض قصده؛ لأنه استعجل أخذ مال مورثه قبل موته الطبيعى، ومن هنا كانت العقوبة الشرعية بالحرمان من الميراث؛ حتى لا تكون المعصية سببًا فى جلب الخير.

فإذا قتل الموصى له الموصى فإنه يحرم من المُوصى به قياسا على حرمان الوارث القاتل من مال مورثه؛ لاشتراكهما فى العلة وهى القتل المحرم الذى قصد به أخذ ما سيكون له قبل أوانه [٢].

وكذلك ما ترجح عند الحنابلة ابتداء من الإمام أحمد ومعه كبار أئمته الذين ساروا على أصوله من قبول شهادة العبد (الرقيق) واعتبارها مساوية لشهادة الحر سواء بسواء، بما تبين لهم من موافقة ذلك لنصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وانتفاء ذلك فى حق كل من رفض شهادة العبيد، يقول ابن القيم: "**وقبول شهادة العبد، وهو موجب الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وصريح القياس وأصول الشرع، وليس مع ردها كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس**[٣] ".

ولا شك أن فى هذا الترجيح دلالات تبين استعلاء الحنابلة على ضغوط البيئة التى قد تنتقص من شأن الرقيق، وتحاول لى أعناق النصوص للتقليل من شأن إنسان وقع تحت ظروف قاهرة جعلته تحت يد غيره بلا كسب منه.

وقد يكون أكثر همة وأوفر عقلاً وأعمق علمًا، بل إن بعض الرقيق اتخذهم الناس فى تاريخ الحضارة الإسلامية أئمة يقتدى بفتواهم وسلوكهم.

ومع أن الحنابلة صاروا خلف النصوص الشرعية فى المسألة، لكنهم استشرفوا المستقبل الذى كاد يحسم قضية الرق - أو عدم مساواة البشر فى أصل خلقتهم - وتهاوى معه أى قول أو تنظير يظهر منه محاولة تكريسه أو تبريره.

ثالثا- المصالح المرسلة.

(أ)- تعريف المصلحة

المصلحة : هى الوصف الذى يكون فى ترتيب الحكم عليه منفعة، أو درء مفسدة.
وهى محل اختلاف بين العلماء.
وعند علماء الأصول البحث فى المصالح على جوانب ثلاثة:
- ما شهدت لها النصوص الشرعية، وهى محل اتفاق.

---

١ - رواه أحمد، مسند عمر بن الخطاب، حديث رقم (٣٥٣).
٢- ا بن مفلح الحنبلى: كتاب الفروع فى فقه الإمام أحمد، الجزء الثانى، ص ٦١٩.
٣- ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، ص ١٧٦.

- ما شهدت النصوص الشرعية بإلغائها، فهى ملغاةً اتفاقًا.
- ما لم تشهد لها النصوص اعتبارًا أو إلغاء ويمكن إدراكها بالعقل، وهذا ما اختلف فيه العلماء من ناحية صلاحيته لترتب الأحكام عليه[1].

(ب) - مراتب المصلحة وأنواعها :

من استقصاء المصالح التى شهدت لها الشريعة بالاعتبار عمومًا، نراها على ثلاث مراتب، تكمل كل مرتبة منها الأخرى، وهى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

فالضرورات هى الأمور والمصالح التى إذا فاتت فوتت على الإنسان مصالح الدنيا والدين جميعًا، وهى خمس حصرًا: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ الدين.

والمثال على ذلك قضاء الشارع الحكيم بالقصاص من القاتل، وإلا فُتِح الباب للمفسدين فى الأرض لإزهاق أرواح الأبرياء بغير ذنب اقترفوه؛ فالقصاص تشريع عادل حكيم :"**إذ به حفظ النفوس** [2]".

أما الحاجيات فهى المصالح التى إذا فاتت ألحقت بالإنسان حرجًا وضيقًا، ومثال ذلك :" **تسليط الولى على تزويج الصغيرة** " لا ضرورة إليه؛ لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفء؛ خيفة من الفوات واستقبالا للصلاح المنتظر فى المآل[3].

وأما التحسينات فهى مصالح مكملة ومزينة للحاجيات والضروريات، ولا يلزم من فواتها لحوق الحرج، ولكن شيء من الارتباك والتعقيد فى بعض المصالح، ففيها رعاية حسن المناهج فى العبادات والمعاملات، مثال ذلك :"**اعتبار الولى فى النكاح؛ صيانة للمرأة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعرًا بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة؛ ففوض ذلك إلى الولى حملا للخلق على أحسن المناهج**[4]".

والمصالح المرسلة معتبرة بهذا الترتيب، فنقدم أولاً المصالح الضرورية، ثم التكميلية، ثم التحسينية، وذلك عند التضارب والتعارض فيما بينها، فإذا لم يكن بينها تعارض روعيت بقدر الإمكان

ويعد فقه الإمام أحمد تطبيقًا حقيقيًا لفقه المصالح، عند علماء الأصول، ومنهم حنابلة محققون فى المذهب، ويدل على ذلك الفروع التى رويت عن الإمام أحمد والفتاوى التى نسبت إليه كما سيأتى.

١- ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد، المجلد الثانى، ص٥٤٠.
٢- السابق: ص ٥٣٨.
٣- السابق: نفسه.
٤- السابق: نفسه.

وهذا هو الفقيه الأصولى ابن دقيق العيد[1] يرى أن الإمام مالكًا يعد فى مقدمة علماء الأمة المجتهدين الذين يأخذون بالمصلحة، ويليه مباشرة الإمام أحمد بن حنبل. يقول ابن دقيق: "الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة، ولكن لهذين ترجيح فى الاستعمال لها على غيرهما[2]".

وكذلك فعل شيوخ الحنابلة إذ يأخذون بالمصالح الضرورية فى حق الأفراد، ويعللون بالمصالح الملائمة، وإن لم يوجد نص معين يشهد لعينها بالاعتبار[3].

(جـ)- البعد السياسى للمصلحة.

أما التطبيقات على اعتبار هذا الأصل الكبير عند الإمام أحمد وكبار العلماء المحققين من مجتهدى المذهب، فسنراعى فى عرض تلك التطبيقات البعد السياسى لها واعتبار كبار علماء المذهب لهذا الأصل، وهو فى الحقيقة حرص منهم شديد على مصالح المجتمع المسلم.

ومن الفتاوى التى صدرت من الإمام أحمد ويعتمد فيها على المصلحة التى لا يشهد لها أصل معين، وهى تتطابق مع تصرفات الشرع وتشهد لها نصوصه فى الجملة:

١- فتواه رحمه الله- تعالى- بنفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يُؤْمن فيه من شرهم.

٢- تغليظ العقوبة على شارب الخمر فى نهار رمضان.

٣- وعلى من يطعن فى الصحابة - رضى الله عنهم- مع عدم جواز عفو السلطان عن ذلك[4].

ولا شك أن كل هذه الأمثلة السابقة، مع وجود البعد السياسى فيها، تدل على اعتماد الإمام أحمد على المصالح المرسلة كأصل معتبر، فلماذا لم يذكر ابن القيم هذا الأصل ضمن أصول الفتاوى عند الإمام أحمد وقد تقدم ذكرها؟

وجواب ذلك أن لا بد من فهم مسلك الإمام أحمد فى الجانب المصلحى، فهو لم يتعامل معه، كأصل منفصل، فالإمام أحمد يدخل المصالح المرسلة تحت القياس بمعناه الشامل بحمل الفرع على أصل يشاركه فى جنس علته.

فهو لم يكن يعد الاستصلاح أصلاً خامسًا برأسه، بمعنى كونه قسيمًا للكتاب والسنة والقياس، بل كان يعد ذلك معنى من معانى القياس، وقد لاحظ الدكتور البوطى -

---

١- هو: محمد بن على بن وهب ت (٧٠٢هـ).

٢- الشوكانى: ت (١٢٥٥هـ) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق فى علم الأصول، ص ٢٤٢، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة.

٣- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ٣ ص٢٩٤، وكذا ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، جـ٣ ص٢٨٨.

٤- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ٤ ص٢٨٨.

بحق- أن أخذ القياس بهذا المعنى الواسع كان اصطلاحًا يكاد يكون عاما فى صدر عصر الأئمة الأربعة[1].

(د) - رأى الطوفى فى المصلحة ومناقشته.

نجم الدين الطوفى من حنابلة القرن السابع الهجرى خالف برأيه فى المصلحة المرسلة عامة علماء المسلمين، ومفاده أن المصالح هى جلب المنافع ودفع المضار فقط، دون أن يقيدها بما جاء الشرع به أو بجنسه، ثم اتجه إلى أن المصالح بهذا التعريف هى مقصود الشارع دائمًا، فإذا كانت معقولة المعنى وجاءت النصوص على خلافها، كانت المصلحة ناسخة للنصوص.

فالأحكام فى باب العبادات التى هى حقوق بحتة للشارع، يعمل فيها بالنصوص، ولا مجال للرأى فيها، وهو هنا يتفق مع علماء الحنابلة.

وذلك لأن العبادات حق خالص لله تعالى- وحظوظ النفس فيها منتفية، ونحن لا يمكن أن نتعرف عليها من ناحية مقدارها ووصفها وزمانها إلا من جهة الشرع الشريف، وإلى هنا لم يخالف الطوفى الحنابلة مطلقًا، بل جلة علماء الإسلام.

وأما الأحكام فى باب المعاملات والسياسات الدنيوية فهى مدركة المقاصد والعلل؛ لأنها تنظيم لحقوق الناس ورعاية لمصالحهم؛ ولذلك تبنى الأحكام فيها على المصلحة، وإذا سألنا الطوفى عن ماهية المصلحة أجاب بأنها هى جلب النفع ودفع الضرر.

ولهذا لو لم يوجد فى الحادثة نص، يستنبط الحكم فيها بالمصلحة، ومراده مجرد جلب النفع والضرر، والملاحظ أن الطوفى لم يضبطها بالتعريف والشروط، بل تركها هكذا، ويمكن فى هذه اللحظة أن تتدخل مطالب النفوس وتعمل الأهواء عملها.

وإذا ورد فى الحادثة نص، فإما أن يتفق مع المصلحة التى تدركها العقول، وحينئذ يعمل بالنص، وإما أن يتعارض مع هذه المصلحة، وعندئذ تقدم هى وتعتبر ناسخة للنص أو مخصصة له، وهو هنا يعارض مذهبه الحنبلى كله ويهدمه؛ لأن المصلحة لا تقدم على النصوص مطلقًا.. ويعتبر أن الحكم الذى دل عليه النص إذا خالف المصلحة من وجه، جُمع بينهما على نحو لا يخل بالمصلحة ولا يؤدى إلى التلاعب بالأدلة، وإن خالفها من كل وجه وتعذر الجمع بينهما، قدمت المصلحة؛ لقوله- ρ- : **"لا ضرر ولا ضرار[2]"** وهو خاص فى نفى الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقدمه.

١- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى: ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية، ص٣٨٠، الطبعة الرابعة: ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، دار الفكر، دمشق.

٢- رواه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب١٧، حديث رقم (٢٣٤٠)، ومالك فى الموطأ، كتا الأقضية، باب٢٦، حديث رقم (١٤٣٢)، وأحمد مسند عبادة بن الصامت، حديث رقم (٢٣٤٦٢).

والدليل الذى استدل به الطوفى على دعواه: أن الشارع كثيرًا ما يعلل الأحكام بمصالحها عند النص عليها، كما يتبين للمتتبع، فإذا سكت عن حكم واقعة من وقائع معاملات الناس وحقوقهم بعضهم على بعض، ونظمهم السياسية الدنيوية، كان هذا التعليل إذنا لهم فى أن يبحثوا عن المصالح التى هى من جنس مقصود الشارع ويبنوا الأحكام عليها لتحقيقها.

أدلة الطوفى على جواز تخصيص النص ونسخه بالمصلحة .

- ما روى عنه- ρ -: **"لا ضرر ولا ضرار "** فهذا نص خاص قاطع فى نفى كل ضرر وكل مضارة؛ لأن النكرة من سياق النفى فى صيغ العموم، فإذا دل نص على حكم وكان تطبيق حكم النص فى واقعة ما يستلزم ضررًا بأن يفوت مصلحة أو يجلب مفسدة، يُخص النص بما عدا هذه الواقعة، عملاً بحديث: **"لا ضرر ولا ضرار"** كما هو الشأن فى تعارض الخاص والعام، حيث يعمل بالعام فيما عدا الخاص، وفى الحقيقة تخصيص بسند المصلحة وهو نص الحديث.

لأن الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وسائل لتحقيق المصلحة وكاشفة عنها، ورعاية المصلحة دليل آخر، وهو المقصود، والمقصود مقدم على الوسيلة، فإذا تعارضت نسخت المصلحة النص كما ينسخ النص نصًا آخر؛ لأن النسخ إنما يحصل لتبدل المصالح.

ويمكن مناقشة الطوفى فيما أبداه من رأى حول المصلحة **ويلاحظ على هذا الرأى أمران[1]:الأول**: أن الطوفى لم يضبط المصلحة بضابط محكم يتبين معه: **أين توجد المصلحة** ؟ بل لم يزد على أن قدرها بجلب النفع ودفع الضرر فى نظر العقول، والنفع والضرر أمران تشتبه فيهما مقاصد الشرع بأغراض الناس التى يغلب عليها الأثرة والهوى، وتفويضه إلى محض العقول أشد خطرًا؛ لأنه يحل لكل من زعم لنفسه أهلية الفقه أن يقول بأحكام بناء على مصالح يزعمها، وأين هذا من ضابط المصلحة الذى وضعه جمهرة الأصوليين وهو أن يثبت بالبحث والاستقراء أنها مصلحة حقيقية قد ثبت بالنص والإجماع أنها من جنس مقاصد الشارع، وأنها عامة لأكثر المكلفين، وثبت بالموازنة أنه لا تجمعهما مفسدة راجحة أو مساوية فى الحادثة التى يُستنبط حكم لها ولم يقم على خلافها نص وإجماع؛ لأن النص والإجماع فى الأغلب ميزان المصالح، إذ هى من العليم الحكيم الذى يعلم أحوال

١- لمزيد من التفاصيل حول رأى الطوفى والنقاش الذى دار حوله: الدكتور أحمد فهمى أبو سُنة: محاضرات فى أصول الفقه ص٢١٧ طبعة سنة ٢٠٠٢، القاهرة، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطى: ضوابط المصلحة ص٢١٨ طبعة ٢٠٠٥، دار الفكر، دمشق. والدكتور حسين حامد حسان : المصلحة فى الشريعة الإسلامية ص٥٢٥ طبعة ١٩٨١م، مكتبة المتنبى، القاهرة.

الناس وما يصلحهم، بخلاف الفكر الإنسانى القاصر الذى تؤثر فيه الأهواء والشهوات.

الثانى: أنه قدم المصلحة على النص والإجماع كليًا أو جزئيًا، وبذلك قد فتح باب العبث بالنصوص الشرعية والإجماع؛ لأنه جعل حكمها عرضة للنسخ والتخصيص بالمصلحة، وقد علمت أن المصلحة فى رأيه ليست إلا مجرد العقل، وعقول الناس تختلف وتتفاوت، ثم تثبت التجارب والأيام أن ما كان مصلحة بالأمس تبين أنه مفسدة صارخة؛ فإذا قال الطوفى: إن هذه المصلحة تقدم على النصوص والإجماعات، فمعنى أن قوله يؤول إلى انحلال الشريعة والقضاء عليها بأقوال فاسدة تتفق بزعمهم مع المصلحة المزعومة.

إنه سلم أن العبادات وقدرها وكمها فى الشرع لها مصالح عادلة، غير أننا لا ندركها، وسلم كذلك بأن النصوص التى حفظت المصالح الضرورية والحاجية ذات مصالح عادلة أيضًا، والعقل يستطيع فهمها، غير أنه لا تشريع بالمصلحة فى هاتين المجموعتين، فماذا بقى من النصوص والإجماعات لتقديم المصلحة عليه؟! الواقع أن هذا الرأى يبدو فى آخر الأمر غامضا؛ لأن الطوفى لم يذكر أمثلة من الشريعة لنصوص يمكن تقديم المصلحة عليها حتى يتم مناقشته فيما يأتى به، وحتى نتعرف على نوع النصوص التى يريد تقديم المصلحة عليها.

كما تبين لنا أن هذا الرأى خطير وفاسد من ناحية ما يترتب عليه من نتائج وتشريع مبنى على مطلق الهوى، وفيه إلغاء للنصوص بمطلق الأوهام ،التى تصدر من البعض، ويزعم أن فيها مصلحة وكذلك خلخلة للشريعة ونقض لأركانها؛ ولذلك أجمع علماء المسلمين المتخصصين فى الشريعة على رفضه، وقد رحب به بعض رجال القانون فى عصرنا الحديث دفاعًا عن القوانين الوضعية بزعم أنه وإن تعارضت مع النصوص فهى تتوافق مع المصلحة[1].

والخلاصة: أن الحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة فيما لا يمكن معرفة حكمه من النص لفظًا، أو من معقول النص بطريق القياس، الذى يشارك فيه الفرع الأصل فى عين العلة، وينتقل إليه منه عين الحكم، ولكن المصلحة التى يأخذون بها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع، ومتفقة مع أصوله العامة وقواعده الكلية؛ وبذلك يكون الاستدلال بالمصالح عندهم استدلالاً بالنصوص، وليس المصالح التى يراها العقل دون أن يكون لها شاهد من الشرع بالاعتبار.

١- الدكتور نور الدين فرحات: البحث عن العقل حوار مع فكر الحاكمية والنقل، ص١٩٣، مكتبة الأسرة، سنة ٢٠٠٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

رابعا - سد الذرائع.

(أ) - تعريف سد الذرائع

الذرائع جمع ذريعة، وهى الوسيلة والسبب إلى الشيء، أصلها لغة من ذرع أى فسد وسد الذرائع لغة: سد الطرق حتى لا تؤدى إلى نتائجها وآثارها، بصرف النظر عن كون هذه الآثار محمودة أو مذمومة(1).

والذرائع اصطلاحًا: يقول ابن تيمية: "الذريعة هى الوسيلة، لكنها أصبحت فى عرف الفقهاء عبارة عما أفضى إلى فعل محرم (2)".

فالمستفاد مما سبق أن الذرائع عبارة عن أمر هو فى ذاته غير ممنوع فى نفسه، ولكن يخشى من ارتكابه الوقوع فى محرم شرعًا، فالعلاقة واضحة بين المعنى اللغوى للذريعة والمعنى الاصطلاحى، فهو أحد أفراد الذريعة بالمعنى اللغوى، فالذريعة هى الوسيلة، فوسيلة المحرم محرمة، والمقصود بسد الذرائع شرعًا حسم مادة الفساد بقطع وسائله المؤدية إليه.

(ب)- حجية سد الذرائع

من القرآن الكريم قوله تعالى: ﭽ ۆ ۇۆ ۇ ۋ ۋ ﭼ
(البقرة: ١٠٤). والغرض: أن الله - تعالى- نهى المؤمنين عن مشابهة الكافرين قولاً وفعلاً؛ منعًا من الإفضاء إلى الفساد أو حتى مشابهته.

فقد ورد به نص الكتاب الكريم الناهى عن سب أوثان المشركين فى قوله تعالى:
ﭽ ﮬ ﮬ ﮯ ﮯ ﮰ ﮰ ﯓ ﯓ ﯔ ﯕ ۇ ۇۆ ﭼ (الأنعام: ١٠٨) فقد جاء الأمر الإلهى ناهيًا لرسوله- ρ - والمؤمنين عن سب آلهة المشركين وإن كان فيه مصلحة،إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها وهى مقابلة المشركين بسب"إله" المؤمنين، وهو الله لا إله إلا هو.

ومن السنة الشريفة:من ذلك أن النبي- ρ- كف عن قتل المنافقين مع ظهورهم ووضعهم الفتن أثناء وقوع المسلمين فى الشدائد؛ لأن قتلهم ذريعة لأن يقال إن محمدًا يقتل أصحابه، وذلك يطمع الكافرين فى المؤمنين، ويجعلهم يصرون على الجحود والعناد، رجاء أن يجدوا ضعفا؛ ولذلك حين أشير على رسول الله بقتل من ظهر نفاقه قال: "**أخاف أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه** (3)".

وكذا سد الذرائع واضح فى قول الرسول- ρ - لعائشة: لولا أن قريشًا حديثة عهد بالكفر لرد البيت إلى قواعد إبراهيم كما جاء فى الحديث: "أن رسول الله- ρ - قال

١- انظر: مادة (ذرع) فى: القاموس المحيط، ومختار الصحاح.
٢- ابن تيمية: الفتاوى الكبرى المصرية جـ٦ ص ١٧٤ .
٣- البخارى (٤٥٢٥) مسلم (٤٦٨٢) الترمذى (٣٢٣٧).

لها: ألم ترى أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟ فقلت: يا رسول الله ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت [(١)]".

ونهى عن بناء المساجد على القبور حتى لا يؤول ذلك إلى عبادة الموتى من دون الله تعالى.

وسد الذرائع من الأدلة المختلف فيها بين الفقهاء، والمشهور أن الإمام مالك من أكابر القائلين بمبدأ سد الذرائع، ويليه مباشرة الإمام أحمد بن حنبل، ومن ثم يقول الشاطبى المالكى عن هذا المبدأ: **"قاعدة سد الذرائع التى حكمها مالك، فى أكثر أبواب الفقه [(٢)]"**.

ويتحدث ابن القيم بلسان الحنابلة قائلاً: **"سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين [(٣)]"**، وبه يتضح أن القول بسد الذرائع أصل معتمد فى الفقه الحنبلى، وهو ما يظهر فيما يقرره الطوفى أن: **"من مذهبنا أيضًا سد الذرائع هو قول أصحابنا بإبطال الحيل [(٤)]"**.بل لا نبالغ حين نجزم ، أن جوانب كبيرة من الفكر السياسى الحنبلى ، قائمة على أصل سد الذرائع، كما سيتضح فى عرض جوانب من التطبيق العملى على هذا المبدأ، فهو قائم أساسًا ؛ ليحسم مادة الفساد المفضية إلى الظلم المحرم.

(جـ)- أركان سد الذرائع

ولسد الذرائع ثلاثة أركان هى: الوسيلة، والمتوسل إليه، والواسطة بينهما أو إفضاء الوسيلة إلى المتوسل إليه، ومثال ذلك: بيع العنب، فهو وسيلة غير ممنوعة فى نفسها، واستخدام هذا العنب فى صناعة الخمر هو المتوسل إليه، ودرجة الإفضاء هى قوة ثبوت استخدام هذا العنب الذى بيع فى صناعة الخمر، ولهذه درجات متفاوتة، فالذرائع - كما رأينا- ما ظاهره مباح ولكن يتوصل به إلى ما حرمه الشرع، يشمل ذلك الأقوال والأفعال، وهنا تمنع حسمًا من الوقوع فى المحرم.وقد بين الطوفى أن الأمة أجمعت على أن الذرائع ثلاثة أقسام:

أحدها: معتبر إجماعًا كحفر الآبار فى طرق المسلمين، وإلقاء السم فى أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله ،عز وجل.وثانيها: ملغى إجماعًا كزراعة العنب خشية عصره خمرًا، والشركة فى سكنى البيوت خشية الزنا فلا يمنع من ذلك.وثالثها: مختلف فيه، كبيوع الآجال، اعتبرها الحنابلة وخالف غيرهم[(٥)].

١- رواه البخارى، كتاب الحج، باب٤٢، حديث رقم (١٥٨٣)، ومسلم، كتاب الحج، باب٦٩، حديث رقم (٣٣٠٦)، والنسائى، كتاب مناسك الحج، باب١٢٥، حديث رقم (٢٩٠٠).

٢- الشاطبى : الموافقات جـ٤ ص١٦٣، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٣- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ٣ ص١٣٠.

٤- نجم الدين الطوفى : شرح مختصر الروضة، جـ٣ ص٢١٤..

٥- السابق ص٢١٣.

فالحنابلة يرون وجوب سد الذرائع كما هو واضح من كلام الطوفى، ويظهر جليًا فى حكم بيوع الآجال، وإن لم يقصد البائع الربا؛ لأن هذا النوع من المعاملة يغلب فيه قصد الربا، فيصير ذريعة إليه، فيجب سده والمنع منه لئلا يتخذه الناس وسيلة إلى الربا المحرم.

وأكثر من تكلم فى سد الذرائع من الحنابلة ابن القيم فقد بين أن العبرة فى الشريعة بالمقاصد والنيات، وذكر أمثلة كثيرة فيها سد الذرائع، وأن ذلك واجب؛ لأن المقاصد لا يتوصل إليها إلا بالأسباب والطرق التى تفضى إليها، فلا بد من القول بأن طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطها بها.

ويمضى ابن القيم مبينًا السنن الإلهية فى التشريع، أن الله تعالى- إذا حرم شيئًا وله طرق ووسائل تفضى إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقًا لتحريمه وتثبيتًا له ومنعًا أن يقرب أحد حماه، ويذكر أن سياسة ملوك الدنيا تأبى عدم سد الذرائع؛ فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والوسائل والذرائع الموصلة إليه، لعد متناقضًا ويحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التى هى فى أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟![١].

(د) البعد السياسى لسد الذرائع

- قبول الهدية، فعل مأذون فيه لما يترتب عليه من مصلحة التآلف والتحاب بين المسلمين، ولكن الحاكم والقاضى وأصحاب الوظائف العامة يمنعون من قبول الهدية؛ لأنها ذريعة إلى قضاء حاجة المهدى ولو لم يكن صاحب حق فيما يطلب الحكم أو القضاء[٢].

- قسمة الغنيمة، بما فيها العقار، على الغانمين عمل مشروع مأذون فيه؛ لما يترتب عليه من المصالح، وقد رأى عمر -τ - ووافقه الصحابة- عدم قسمة الأرض وتركها بأيدى أصحابها على خراج يؤدونه للدولة؛ وذلك لأنهم رأوا أن قسمة الأرض على الفاتحين قد تجر إلى الفساد؛ لأن الخراج والغنيمة فى المقام الأول لمصلحة الدولة[٣].

- قتل الجماعة بالواحد، فسبب القصاص من الشخص أن يكون قاتلاً على التحقيق، والشريك ليس بقاتل على التحقيق، ولكن لما كان هذا ذريعة إلى سفك الدماء واتخاذ التعاون والاشتراك ذريعة إلى القتل؛ نزل الشريك منزلة القاتل على التحقيق، وأضيف القتل إلى الجماعة إضافته للواحد[٤].

١- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ٣ ص ١٤٧-١٧١، وقارن الدكتور عبد المحسن التركى: أصول مذهب أحمد، ص ٥١٤ الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢- شمس الدين بن مفلح: كتاب الفروع، جـ٣ ص٥٧١.
٣- السابق: جـ٣ ص ٤٥٩.
٤- موفق الدين بن قدامة المقدسى: الكافى فى الفقه مذهب الإمام أحمد، جـ٤ ص١٤.

خامسا- الاستحسان.

(أ) تعريف الاستحسان

هو من الأصول المختلف فيها، أيضًا بين أئمة الفقه المجتهدين، والاستحسان فى اللغة: عد الشيء واعتقاده حسنًا، وهو استفعال من الحسن، فقولك استحسنت أمرًا أى اعتبرته معتقدًا أنه حسن، ويقال: استحسن كذا - أى عده حسنًا- والحسن ضده القبح(١).

أما تعريف الاستحسان فى اصطلاح الأصوليين فهو: "العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة (٢)".

وله تعريفات أخرى يدور معظمها حول عدول المجتهد عن القياس الجلى الواضح إلى ما هو أخفى منه. أو قد يستثنى مسألة مخصوصة من أصل عام؛ لمقتضى جعل نفسه تطمئن إلى ذلك.

فهو إذن: العدول عن حكم دليل إلى نظيره، بدليل أقوى منه، كالعدول عن نص عام أو قياس إلى نص خاص، أو قياس خفى لدقة علته وبُعدها عن الذهن؛ لأن فى ذلك مراعاة المصلحة أو دفع مفسدة، والمثال الواضح على ذلك حكم المجتهد بجواز عقد الاستصناع، مع أنه مخالف للأصل العام؛ وذلك لأن المعقود عليه حين العقد معدوم(٣)وكأن ابن قدامة يرد على من يزعم من الأصوليين أن الإمام أحمد ليس من القائلين بالاستحسان، فينقل عن أئمة الحنابلة أن مذهبهم الأخذ بالاستحسان(٤).

(ب) - البعد السياسى للاستحسان.

ومن الأمثلة التطبيقية التى تبرز الاستحسان كمصدر من المصادر التى اعتمد عليها السادة الحنابلة فى المسائل التشريعية المتعلقة بالجانب القانونى والسياسى.

١- ضمان الرهن بعد البراءة من الدين:

إذا برئ الرهن من الدين، بالوفاء أو الإبراء أو الهبة أو غيرها من وجوه البراءة، بقى الرهن أمانة فى يد المرتهن، لا يضمنه إلا بالتعدى، كما إذا طلبه الراهن فامتنع المرتهن من تسليمه، أصبح مضمونًا عليه، فإذا هلك هلك من ضمانه؛ لأنه لم يكن له حق حبسه بعد براءة الراهن من الدين.

١- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة حسن ص ٢٦٢، وكذا مجد الدين الفيروز آبادى، القاموس المحيط: جـ٤ ص٢١٤.

٢- ابن قدامة:روضة الناظر وجُنة المُناظر:جـ٢ص٥٣١،وقد أورد عدة تعريفات،وارتضى هذا التعريف.

٣- الدكتور وهبة الزحيلى: أصول الفقه الإسلامى، الجزء الثانى ص ١٨ وما بعدها، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، دار الفكر، دمشق.

٤- ابن قدامة: السابق نفسه.

وحجة فقهاء الحنابلة: استمرار حكمه قبل البراءة من الدين، فإنه كان أمانة فى يده، والأصل بقاء ما كان على ما كان.
وقال ابن قدامة: وإذا قضاه جميع الحق أو أبرأه من الدين، بقى الرهن أمانة فى يده، ثم قال: وعندنا أنه كان أمانة وبقى على ما كان عليه، ليس عليه رده؛ لأنه أمسكه بإذن مالكه، ولا يختص بنفعه، فهو كالوديعة. وقال: فأما إن سأل مالكه فى هذه الحال دفعه إليه، لزم من هو فى يده من المرتهن أو العدل دفعه إليه - إذا أمكنه- فإن لم يفعل صار ضامنًا، كالمودع إذا امتنع من رد الوديعة عند طلبها[١].

٢- الاشتراك فى السرقة:
اختلف الأئمة فيها: فإذا دخل الحرز[٢] اثنان أو أكثر، وأخرج بعضهم المتاع دون الباقين، هل يقطع الجميع أو المُخْرِج فقط؟ قال ابن قدامة: "وإن دخلا جميعًا، فأخرج أحدهما المتاع وحده، فقال أصحابنا: القطع عليهما[٣].

٣- حكم قاطع الطريق فى المصر:
اختلف الفقهاء فيمن قطع الطريق فى المصر أو قريبا منه أو فى القرى، هل يعتبر قاطع طريق ويقام عليه حد قطع الطريق، أو لا يكون قاطع الطريق إلا فى الصحراء. أما الإمام أحمد - رحمه الله تعالى- فقد ذكر ابن قدامة أنه توقف فى ذلك، ولأصحابه قولان، والأكثر: أنه قاطع طريق حيث كان.
قال ابن قدامة: وجملته أن المحاربين - الذين تثبت لهم أحكام المحاربة، التى نذكرها بعد - تعتبر لهم شروط ثلاثة: أحدها: أن يكون ذلك فى الصحراء، فإن كان ذلك منهم فى القرى والأمصار، فقد توقف أحمد - رحمه الله- فيهم، وظاهر كلام الخرقى أنهم غير محاربين. قال: وقال كثير من أصحابنا: هو قاطع حيث كان، قال الخرقى: والمحاربون: الذين يعرضون للقوم بالسلاح فى الصحراء فيغصبونهم المال مجاهرة[٤].

سادسا: العـرف

(أ) - تعريف العرف

العرف فى اللغة: المعرفة[٥]، ويطلق على الشيء المعروف المألوف الذى استحسنته العقول واستطابته الأمزجة قال تعالى:چ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ چ

١- ابن قدامة:المغنى، الجزء الرابع ص٤٣٨وما بعدها (بدون تاريخ) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٢- المكان المناسب لحفظ الشيء عادة، ويختلف باختلاف الأشياء.
٣- ابن قدامة: السابق، الجزء الثامن ص٢٨٣.
٤- ابن قدامة: السابق نفسه ص٢٨٧.
٥- الفيروز آبادى: القاموس المحيط جـ٣ ص١٧٣.

(الأعراف: ١٩٩) والعرف فى اصطلاح الفقهاء: "هو ما استقر فى النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول [١]".

أى أنه الأمر الذى سكنت له النفوس واطمأنت، واستحسنته العقول، ولقى قبولاً عامًا، مع الإلف والتكرار، فهو أمر لا يمكن أن يكون نادرًا، وليس مما مال إليه أصحاب الشهوات، ولم يستقر بسبب حادث عارض، أو أمر اتفاقى، بل استقر بقبول أصحاب الطباع السليمة[٢].

وتعتبر قواعد العرف عند علماء الاجتماع: معايير حيوية؛ لوجود الجماعة واستمرارها، وهى إجبارية وملزمة، والجزاءات التى تنفذها ليست بهينة على ذوى الهيئات الاجتماعية وغيرهم. ولها مضمون عاطفى تشد من أزره القيم الأخلاقية والدينية[٣].

فالتشريع الإسلامى يقر العرف القائم فى الأمة لصلاحه واستقامته، ولما فيه من التيسير على المكلفين، ويدل سمو الفقه الإسلامى وسماحته وعدالته. وقد وصل فيه فقهاء المسلمين إلى نبل التفكير وحصافة الرأى وحسن الاستنباط؛ ليوقن الناس بأن شريعة السماء هى التى يجب أن تتصدر الحكم بين الناس، ويجب أن تخرج التشريعات المدبرة لأحوال الناس من الشريعة الإسلامية دون دخيل مفسد[٤].

ويأخذ علماء الحنابلة كغيرهم من الفقهاء بالعرف فى كثير من فتاواهم وأحكامهم، وبخاصة فى أبواب المعاملات، والجانب السياسى جزء منها بطبيعة الحال، والملاحظ أنهم يتوسعون فى ذلك توسعًا لا تخطئه عين المتابع، فهم يعتبرون المعانى والمقاصد ولا يقفون عند الألفاظ فقط.

وابن قدامة يقرر قاعدة عامة فى المعاملات فيقول: "إن الله أحل البيع ولم يبين كيفيته، فوجب الرجوع فيه إلى العرف[٥]".

وينقل مجد الدين أبو البركات بن تيمية (الجد)، عن بعض الحنابلة السابقين أنه لا يجوز تخصيص العموم بالعادات، ولم يسلم بذلك على العموم، بل اعتبر المسألة فيها تفصيل، هاك خلاصته: إن الناس إذا كانوا على عادات فى أفعالهم، فجاء الشرع بتحريم يعمها جميعًا، فهذا لا يجوز تخصيصه، أما إن كانت العادة فى استعمال العموم، كأن يحرم أكل الدواب، وعادة الناس تخصيص الدواب بالخيل، فهذا يحمل على العادة[٦].

١- الكفوى: الكليات ص٦١٧، تحقيق الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصرى، الطبعة الثانية ١٤١٣- ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢- الدكتور أحمد فهمى أبو سنة: العرف والعادة فى رأى الفقهاء، ص٢٩ الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، دار البصائر، القاهرة.

٣- الدكتور عبد الهادى الجوهرى: أصول علم الاجتماع ص٢٦٦ طبعة ٢٠٠١م، المكتبة الجامعية، الإسكندرية.

٤- السابق: مواضع متفرقة.

٥- ابن قدامة المقدسى: المغنى جـ٣ ص٥٦١.

٦- آل تيمية: المسودة فى أصول الفقه، ص١١٤.

(ب) – البعد السياسى للعرف

ولنا أن نتابع ابن القيم وهو يتحدث عن دور العرف فى صيغ العقود، وفى نظرته إلى كثير مما تعارف عليه الناس، وفى الشروط فى المعاملات والأنكحة، فالشرع يعتبر المشروط عرفًا كالمشروط شرعًا، وكأنه يجرى مجرى النطق تمامًا بتمام. يقول ابن القيم: "وقد أُجرى العرف مجرى النطق فى أكثر من مئة موضع[1]" فى الشريعة.

وأخذ ابن القيم يسرد بعض الأمثلة التى تؤكد دور العرف فى الشريعة، منها وجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول عرفًا، كأنه مشترط لفظًا، ومنها السلامة من العيوب فى المبيع؛ حتى يسوغ له الرد بوجود العيب تنزيلاً؛ لاشتراط سلامة المبيع عرفًا منزلة اشتراطها لفظًا [2]".

فالشريعة الإسلامية قد بهرت العقول وفاقت كل الشرائع؛ لاشتمالها على مصالح العباد ودرئها لكل المفاسد. فقد أباحت كل ذلك؛ حتى لا تضيع أموال الناس وتتعطل مصالحهم، حتى المنكرين لذلك يعملون به تحت ضغط الواقع والمصلحة، فتنكره ألسنتهم وتقر به قلوبهم وعقولهم[3].

١- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، المجلد الثانى جـ٣ ص٧ وما بعدها.
٢- ابن القيم: السابق نفسه.
٣- السابق نفسه.

الفصل الثاني
المصادر الخاصة بالمدرسة المشائية

فى العصر الذهبى للترجمة نقل المسلمون المؤلفات الفلسفية اليونانية، ومن ضمنها كتب الفكر السياسى اليونانى، ونالت مؤلفات أرسطو وأفلاطون إعجاب المفكرين المسلمين ومن هنا سيكون الحديث عن التفكير السياسى اليونانى بصفة عامة ثم الحديث عن الفكر السياسى لدى أفلاطون وأرسطو.

المبحث الأول: التفكير السياسى قبل أفلاطون.

فمن المعلوم أن الفيلسوف لا يستطيع أن ينفك تماما عن البيئة التى أفرزته ومن هنا كان النظام السياسى لمدينة إسبرطة والنظام السياسى الأثينى عاملان أساسيان فى تشكيل الفكر السياسى لكل من أفلاطون وأرسطو ولذا لابد من تقديم هذين النموذجين قبل الحديث عن الفيلسوفين.

أولا - نظام إسبرطة السياسى والاجتماعى.

فى حقيقة الأمر لا ترجع شهرة إسبرطة - كمدينة أسطورية- إلى ما قدمته من فكر أو حضارة أو حتى آثار تاريخية مخلدة فى التاريخ، بل ترجع إلى ما قدمته من نموذج لنظام جماعى تتحكم فيه السلطة المركزية فى جميع شئون مواطنيها الذين كان عليهم أن يدينوا للدولة (جهاز الحرب) بالطاعة وأن يلتزموا بالنظام الصارم الذى فرضته عليهم، ولقد خلدها التاريخ كنموذج لنظام الحكم الشمولى، وللعسكرية الصارمة، والمركزية الأوتوقراطية[١].

١- الدكتور سيد أحمد على الناصرى: في التاريخ الإغريقي ص١٩٢ القاهرة.

ولعل ظروف الحرب مع جيرانها أو مع الفرس تطلبت منها هذا الإعداد الصارم والخشونة القاسية، فواضح إذن أن أحوالها السياسية والاجتماعية قضت عليها أن تعد أبناءها وشبابها للكفاح والجلاد(١).

ورغم نضوب معين إسبرطة الفكرى فإنها كانت محل إعجاب المفكرين :"فقد استلهم بعض أنظمتها أفلاطون فى (الجمهورية)، وأثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كل من زينون وبلوتارك (٢)".

وقد حكم إسبرطة ملكان متساويان فى السلطة تماما، وبجانبهما مجلس شيوخ ينتظم من ثمانية وعشرين عضوا ينتخبون مدى الحياة، وجمعية عمومية تتألف من جميع الإسبرطيين، ومجلس حكام يتألف من خمسة أعضاء، يتجدد أعضاؤه كل سنة، وكان الملكان يتمتعان بالرياسة العسكرية والدينية العليا، ولكن كانت سلطتهما اسمية أكثر منها فعلية.

أما **مجلس الشيوخ** فكان يشتغل بالأمور القضائية وبالإدارية أحيانًا، وكان عمل الجمعية العمومية محدودًا فى المبدأ، إذ كانت لا تعقد إلا نادرا، لتسجل موافقتها على إجراء خطير أو مشروع عظيم، ولكن زاد عملها وازدادت أهميته فى القرن الخامس قبل الميلاد ولقد أشرف مجلس الخمسة على الأمور الإدارية والسياسية، حتى الأمور العسكرية فى ميادين القتال، وعلى الجملة يمكن اعتباره أنه قد ملك السلطة التنفيذية الحقيقية فى البلاد.

وعلى ذلك يمكن القول بأن حكومة إسبرطة كانت ملكِية شكلا، ولكنها كانت "أوليجركية" فعلا، مع ما فيها من تجديد انتخاب أعضاء مجلس الخمسة سنويًا؛ وذلك لقلة عدد من توافرت فيهم شروط الانتخاب لهذا المجلس(٣).

ساد فى إسبرطة منذ أقدم عصور تاريخها نظام اجتماعى فريد امتازت به عن باقى مدن الولايات الإغريقية، فقد انقسم سكانها إلى ثلاث طبقات اجتماعية: "الإسبرطيون" و"البريركواي" و"الهيلوت"، وكانت الطبقة الثالثة أكثر الطبقات عددا، وكانت أدناها فى المرتبة الاجتماعية، إذ كانت طبقة الأرقاء، التى اشتغلت بفلاحة الأرض وزرعها، وعلى عمل هذه الطبقة عاشت الطبقات الأخرى، ولم يكن لها حقوق مدنية أو سياسية، ولم تتمتع بأى نوع من أنواع الحرية، اللهم إلا إذا انتظم بعض أفرادها فى الجيش(٤).

١- مصطفى أمين (أستاذ التربية بدار العلوم) تاريخ التربية، ص٣٥، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ-١٩٢٥م، مطبعة المعارف، القاهرة.

٢- الدكتور أحمد محمود صبحى: فى فلسفة الحضارة، ص٦٦ مؤسسة الثقافة الجامعية بدون تاريخ, الإسكندرية.

٣- ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الثالث، جـ٢ ص١٥١، ترجمة محمد بدران ٢٠٠١، مكتبة الأسرة الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، وقارن الدكتور عبد الحليم محمد حسن: مرجع سابق ص٩٣ وما بعدها.

٤- لمزيد من التفاصيل عن الطبقات الاجتماعية فى دولة المدينة الإغريقية: راجع جورج هـ.ساباين: تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن العروسى، الكتاب الأول ص٢ وما بعدها، طبعة سنة ١٩٥٤م، دار

أما الطبقة الثانية فقد تمتعت بجميع حقوقها المدنية، واشتغل بعض أفرادها بالزراعة. أما القسم الأكبر فقد اشتغل بالصناعة والتجارة، ولم تشترك هذه الطبقة فى الحياة السياسية الإسبرطية.

أما طبقة الإسبرطيين- وكان عدد أفرادها قليلاً- فقد أصبح لها السيطرة التامة على الحياة العامة فى إسبرطة، وعاش الإسبرطى الأصيل على عرق جبين طبقة الأرقاء، وصارت الصناعة والتجارة محرمة عليه، واقتصر عمله على الأمور العسكرية والشئون السياسية.

فإذا بلغ الصبى الإسبرطى سن السابعة، يخرج عن عهدة والديه، ليقوم بتربيته رجال معينون من قبل الحكومة، ويشرفون على تربية الغلمان، ويستمر الولد فى عهدة الحكومة تشرف على تدريبه وتنمية جسمه، حتى إذا ما وصل إلى سن الرجولة شب فارسًا مقدامًا بارعًا فى الحرب وفنونها.

ويظل الإسبرطى مشتغلاً بالأمور العسكرية والحربية، حتى إذا بلغ سن الشيخوخة اشتغل بأمور الحكم، إدارية كانت أو اقتصادية أو سياسية، وكان من قوانين إسبرطة أن يربى الإسبرطى محبًا لوطنه مخلصًا لقومه لا يؤثر مصالح عشيرته على مصالح أمته، لا يشتغل إلا بأمور قومه مبتعدًا عن الاختلاط بالأجانب ناشئًا على الطاعة وحسن الانقياد(1).

فإسبرطة لا تتقيد بالقوانين المكتوبة، فقد كان حكم القاضى هو القول الفصل فى كل المشاكل والمشاحنات التى تنشأ بين الأفراد، وهذا قد يوفر وقتًا طويلاً يصرف عادة فى المناقشات والمجادلات الكلامية التى تحيط بفن التشريع عادة.

وتأثيرات النظام الإسبرطى فى سير الفلسفة السياسية الإغريقية وطريقة تفكيرها ظاهر لافت للنظر، كما سيتبين فيما بعد عند الحديث عن أفلاطون كمفكر سياسى.

ثانيا - نظام أثينا السياسى والاجتماعى .

لم تكن أثينا مثل إسبرطة، بل خالفتها مخالفة تامة فى نظمها السياسية والاجتماعية، إذ مرت عليها كل التغيرات السياسية التى مرت على بلاد الإغريق، ثم أصبحت فى نهاية مطافها تحكمها حكومة ديمقراطية صحيحة، أو قريبة من الصحة إن أردنا الدقة.

فقد رأينا إسبرطة تهتم اهتمامًا عظيمًا بالتنشئة العسكرية والقوة البدنية، ولكن أثينا تهتم اهتمامًا خاصًا بتربية الفرد على الحرية والبناء العقلى للمواطن الأثينى.

المعارف، القاهرة، وقارن الدكتورة حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، ص٢٩ وما بعدها طبعة سنة ١٩٨٦م، مكتبة الأنجلو، القاهرة، والدكتور سمير عبد المنعم أبو العينين: مفهوم العدالة ص١٠٢ وما بعدها دار النهضة المصرية ٢٠٠٥م القاهرة.

١- مصطفى أمين: مرجع سابق ص٣٦.

ورغم وجود "ديمقراطية" فى "أثينا" فإنها لم تشذ عن باقى المدن الإغريقية فى ظاهرة المجتمع الطبقى، ففيها وجدت ثلاث طبقات اجتماعية: طبقة الأرقاء، وطبقة الأحرار، وطبقة الأجانب، أما طبقة الأحرار فقد انقسمت إلى أشراف وعامة، ولكن لم توجد فواصل دقيقة بين أفراد كل من هذه الطبقات، فلم يكن الأرقاء أذلاء كما كانوا فى إسبرطة، ولم تتميز الأشراف عن العامة بمميزات تاريخية كما تميز الاسبرطى الأصيل عن أفراد الطبقة الوسطي(١).

وفى نهاية القرن السابع قبل الميلاد، ثارت البلاد طالبة تعديل دستورها لاستبداد أغنياء الأشراف بفقراء العامة، وكان من نتائج ثورتها أن أصلح "سولون" الدستور ونشير هنا إلى أن تشريعاته كان مقصدها فى المقام الأول إرضاء العامة، وهى طبقة بدأ نفوذها يتصاعد بشكل واسع(٢).

(أ) - دستور سولون :

جعل "سولون" أساس الإصلاح مقدار الثروة التى يملكها الفرد شريفًا كان أو غير شريف؛ ليشترك فى الحياة السياسية، وبذلك قضى على احتكار الأشراف تولى السلطة فى البلاد، وأباح للعامة الاشتراك فى السلطة على حسب ما يملكه الفرد من ثروة وما يدفعه من ضريبة، فقسم السكان بحسب ثروتهم إلى طبقات أربع: الطبقة الأولى وهى التى تملك قدرًا معينًا من الثروة وتدفع ضريبة معينة، والطبقة الثانية وهى من الفرسان، والثالثة من الذين يملكون المحراث - وما يجره من حيوان- وأرضًا يزرعونها، وكانوا فقراء، والرابعة وهم الذين لا يملكون شيئًا أو كانت ثروتهم لا تبلغ حدًا معينًا من المال(٣)، وقد حفظ للطبقات الثلاث الأول جميع المناصب، أما أفراد الطبقة الرابعة فلم يكن لهم من الحقوق السياسية إلا الاشتراك فى جلسات جمعيات الشعب.

بهذا يكون "سولون" فى دستوره قد جعل الاشتراك فى الحكم مرتبطا بمقدار الثروة التى يملكها المرء، فهو - بحسب ما يظهر- لم يتخلص من رواسب النزعة الأرستقراطية، وإن كان بمقياس ذلك العصر يعد إنجازًا ملموسًا وتقدمًا كبيرًا، وظل الأشراف فى دستور سولون أصحاب سلطان ونفوذ فى الدولة، ولكن اكتسبت الجماهير بعض المكاسب السياسية وتقدمت الديمقراطية تقدمًا نسبيًا.

١- فؤاد محمد شبل: الفكر السياسى دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الجزء الأول ص٨٦، طبعة سنة ١٩٧٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقارن الدكتور إبراهيم أحمد شلبى: تطور الفكر السياسى ص٧٨ طبعة سنة ١٩٨٥م، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.

٢- الدكتور مصطفى حسن النشار: تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون، ص٤٠، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى١٩٩٩م.

٣- السابق ص٤١.

فقد نص الدستور على حق (الجمعية العمومية لطبقات الشعب الأربع) فى انتخاب موظفى الدولة وفى مراقبة أعمال الحكام، ولها الحق فى قبول ما يقرره الحكام أو رفضه، وأصبح لها سلطة سياسية وقضائية ولمجلس الأربعمائة (وهو مجلس شيوخ ينتخب أعضاؤه من بين الأفراد الممتازين من أعلى الطبقات) حق الإشراف على أعمال الدولة، وهو الذى كان يقرر موعد انعقادها، ويحضر لها المسائل التى تنظرها، ويراقب تنفيذ قراراتها[١].

أما السلطة القضائية فقد أضحت مستقلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويقوم بأعبائها محاكم شعبية، وتتكون من خمسة آلاف شخص ينتخبون بالقرعة من بين سكان المدينة، وكانوا يقسمون إلى عشر فرق، وهذه الفرق هى التى قامت بالأمور القضائية.

وقد فتح الدستور الأثينى - فى عصر بركليز- بابًا لكل عضو من أعضاء الدولة للاشتراك فى أمورها السياسية على اختلاف أنواعها، ووضع الجميع على قدم المساواة أمام القانون، وسوى بينهم فى الحقوق المدنية والسياسية، فتمت بذلك الديمقراطية فى ذلك العصر لطبقة الأحرار[٢].

(ب) - السفسطائيون وسقراط .

جاء السفسطائيون، وهم طائفة من المعلمين أكسبتهم أسفارهم الطويلة فى المستعمرات الإغريقية وفى مدن الولايات المختلفة خبرة بالحياة السياسية والنظم الاجتماعية، فقبلهم كانت الفلسفة تدور حول مباحث الطبيعة وظواهرها، بمحاولة تقديم تفسير معقول لها، وقد افترضت :"أن هناك قانونا يكمن وراء الظواهر، وينبث فى الوجود منظما الكون بأسره[٣]". وهو ما يمكن أن يطلق عليه فى تاريخ الفكر الفلسفى: الفكر الطبيعى أو المدرسة الطبيعية، أى التى تبحث فى طبيعة العالم ومصادره[٤]، ولكن السفسطائيين توجهوا بالنظر إلى الإنسان ومعرفته بعد أن كان نظر الفلاسفة قبلهم موجها بصورة شبه كلية إلى الموضوع الخارجي[٥].

وقد اعتبروا أن مهمتهم الأولى ترقية شئون التربية عن طريق إعداد النشء لما تتطلبه الحياة السياسية والاقتصادية الجديدة، حتى يصبح المرء منهم قادرًا على معالجة تلك الأحوال ببلاغة المنطق وحسن الإلقاء فى الخطابة والجدل، وبذلك ينجح فى الحياة العملية؛ لأن التجارة والصناعة والزراعة كانت فى عرفهم مهنا

١ - حسن خليفة: نظريات النظريات السياسية وتطورها ص ١٥ المطبعة الحد يثة١٩٢٩م القاهرة .
٢- الدكتور مصطفى حسن النشار: مرجع سابق ص٤٦.
٣- الدكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى "الفلسفة اليونانية"، جـ١ ص١١١ طبعة سنة ١٩٨٦م، دار النهضة العربية، بيروت.
٤- و.ك.س.جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة الدكتور رأفت حليم سيف ص٣٣ طبعة سنة ١٩٨٥م، مطابع الطليعة، الكويت.
٥- الدكتور محمد على أبو ريان: مرجع سابق، نفس الصفحة.

غير معترف بها، وعلى ذلك كانت وجهة نظرهم فى أمور التربية مقتصرة بصفة خاصة على تعليم الشادين البلاغة والخطابة؛ لاكتساب المهارة فى الميدانين السياسى والقضائي[1].

ارتفع صوت السفسطائيين بإعلاء شأن الفرد، وتقديم مصلحته على مصلحة المجتمع، وجعله مقياسًا للحكم على جميع الأشياء، ولغلوهم فى نصرة المذهب الفردى آثار سيئة فى الحياة العامة فى المجتمع الأثينى، مما جعل كثيرًا من المفكرين يوجه إلى آرائهم سهام نقده ويفندها ويبين زيفها، ومن هؤلاء أفلاطون وأرسطو[2].

ولكن تعميم الحكم القاسى عليهم جميعا يمكن أن يُعد من باب إطلاق القول على عواهنه؛ لأن "**بعضهم علماء لهم ضمير والآخرون دجالون أو مموهون** [3]"يحبون الفوضى ويكرهون النظام.

اتجه سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) إلى الإنسان كعضو فى المجتمع كيف يكون فى صورة أفضل مما هو عليه، وكيف يكون المواطن الأثينى مخلصًا إخلاصًا غير عادى لمدينته[4]، فهو على الضد مما فعله السفسطائيون، فقد تركزت جهوده فى خدمة غرض واحد هو إرساء مفاهيم الحق والخير، فمن أهم أسس مذهبه الأخلاقى اعتباره أن المعرفة هى الفضيلة والجهل هو الرذيلة، وهكذا نراه يضع نظاما خلقيا ينادى بأن الفضيلة والعلم متحدان، وأن الرذيلة والجهل لا يفترقان.. وهذا المذهب الخلقى له صلة وثيقة بفكره السياسى، فالرجل العادل هو الذى يعرف معنى العدل معرفة تؤهله للعمل بمقتضى ما يعمل، والذى لا يطبق العدل فمعرفته بمعنى العدل ناقصة باهتة لا تعد معرفة مطلقًا، فهو يعد جاهلاً من هذه الوجهة، ومن المستحيل عند سقراط أن يفعل الإنسان الشر عن علم، بل لا بد أن يكون فعله للشر نتيجة طبيعية للجهل[5].

١- الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٥٣، طبعة سنة ١٩٩١م. دار العلم للملايين، بيروت.

٢- الدكتور عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية، ص١٤، طبعة سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، الشركة المصرية للطباعة، القاهرة.

٣- ألبير ريفو أستاذ الفلسفة الأسبق بجامعة باريس: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ترجمة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود، ص٩١، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، مكتبة الإيمان، القاهرة.

٤- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم ص٦٢ وما بعدها، طبعة سنة ١٩٨٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة.

٥- الدكتور نجاح محمود الغنيمى: معالم تاريخ الفكر الفلسفى، جـ١ ص١٨٧ طبعة سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، دار المنار، القاهرة.

والوسيلة الصحيحة **للوصول إلى الفضيلة هى العقل**، وكل من يبتعد عن الفضيلة لا يمكن أن يسمى عالمًا؛ لأن العلم عند سقراط هو الذى يهذب النفس(١)..وقد نادى بوجود عدالة مطلقة، ورفض نسبية السفسطائية، وكذا لا يمكن لأى شخص أن يتولى شئون الحكم والإدارة، بل للأكثر معرفة وبالتالى على حسب مذهبه للأكثر فضيلة،ذلك أن مهمة رجل السياسة مهمة أخلاقية فى المقام الأول(٢).

ولهذا ظل سقراط مخلصًا للتقاليد الأثينية، والتقاليد اليونانية بوجه عام، فلم يفرق بين الفرد والدولة، وجعل الفرد داخلاً فيها، فجمع بين الأخلاق بالمعنى الضيق وبين السياسة(٣)، وقد استمر الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة حتى انفصلا فى عصرنا الحديث على يد فلاسفة السياسة الغربيين.

ولم يكن سقراط مائلاً إلى الديمقراطية، مع شدة بغضه للاستبداد، فقد كان عدوا للأرستقراطية المستبدة - بغير علم- فهو إذن يعد نسيجًا وحده فى هذا الباب(٤).. ولنا أن نقول إنه لا يميل إلى النوعين المعروفين من أنواع الحكم فى زمانه، وسبب عدم ميله للديمقراطية أن التصويت والاقتراع لا يمكن أن يكونا وسيلة للحكم بمعناه الصحيح، ذلك لأن الحكم الحقيقى مصدره العلم الصحيح، والعلم عند صفوة العلماء، فالحكم الرشيد ينبغى أن يكون قائمًا على أكتاف الحكماء، وهم أصحاب العلم الصحيح(٥).

إن سقراط بذلك قد **طرح على اليونانيين فكرًا سياسيًا جديدًا فى نظم الحكم** يختلف عما تعودوا عليه من نظم سياسية، وسوف يظهر لنا أن ما جاء به سقراط مجملاً قد جاء به أفلاطون من بعده مفصلاً، على ما سيأتى.

وعلى هذا يمكن القول بأن تاريخ النظريات السياسية بدأ بسقراط؛ لأن المبادئ التى نادى بها كانت مصباحًا كاشفًا لتلميذه أفلاطون فى إبداعه فى المجال السياسى، لنجد عند أفلاطون لأول مرة فى تاريخ الفكر السياسى نظرية سياسية شبه متكاملة معروضة فى كتبه(٦).

١- الدكتور محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، الجزء الأول ص١٨٦ الطبعة الثانية ١٩٥٠م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٢- الدكتورة حورية توفيق مجاهد: مرجع سابق ص٤٤.

٣- الدكتور عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، ص٢٩، الطبعة الثانية ١٩٤٤م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٤- الدكتور طه حسين: قادة الفكر ص ٥٢طبعة (١٩٥٩م) دار المعارف القاهرة .

٥- الدكتور عبد الرحمن بدوى: مرجع سابق ص٥٣.

٦- الدكتور مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية ص٣١ مطبعة البيان العربي ١٩٥٩م القاهرة.

المبحث الثانى: أفلاطون من المثالية إلى الواقعية.

تأثر أفلاطون بأستاذه سقراط، وهو يعد من أعظم تلاميذه، وقد سار على نهجه[١]، ويمكن أن نبرز أهم أثر لسقراط فى تلميذه أفلاطون **فيما يأتى :**

١- **الاهتمام بالمجتمع ونظم حكمه ومناهج التربية فيه**:
رسالة سقراط، ومسلك أفلاطون بحكم أسرته، وقد يكون تعبيرًا عن الوفاء لأستاذه بالقضاء على نظم الحكم الفاسدة التى قضت عليه.

٢- **الحوار هو الوسيلة المثلى للمعرفة الفلسفية**؛ ولذا كانت مؤلفات أفلاطون كلها محاورات إلا فى القليل النادر، وهذا دليل على أنه قد اقتنع كأستاذه بأنه طريق الوصول إلى الحقيقة.

٣- **إبراز شخصية سقراط فى كل المحاورات الأفلاطونية**، ومن البدهى أن سقراط لم يقل كل ما نسبه إليه أفلاطون من أقوال، وإلا فسيكون معنى ذلك أن نلغى وجود أفلاطون بوصفه فيلسوفا، وإنما مراده: الاعتزاز بأستاذه[٢].. ثم أصبحت له فلسفة خاصة تميز بها عن سقراط، عرفت فى تاريخ الفكر بالفلسفة الأفلاطونية.

كانت شخصية أفلاطون عظيمة التأثير فى الفكر الفلسفى بصفة عامة والفكر السياسى بصفة خاصة. فقد كان لفلسفته أثر لا ينكر فى تاريخ الفكر الإنسانى على مدى قرون متطاولة والجانب السياسى عند أفلاطون يستحق عناية خاصة،

١- الدكتور عبد اللطيف محمد العبد: أضواء على الفلسفة العامة، ص٩٦، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، دار الثقافة العربية القاهرة.

٢- الدكتور محمد سيد أحمد المسير: المجتمع المثالى فى الفكر الفلسفى وموقف الإسلام منه، ص٤٢ الطبعة الثانية ١٩٨٩م، دار المعارف، القاهرة.

فشخصية أفلاطون فيه واضحة، ومع ذلك ، فقد قدم نظامًا فلسفيًا متكاملاً متأثرًا بطبيعة الحال بكل من سبقه من الفلاسفة [١]".

فنظريات أفلاطون السياسية عرضها ضمن آرائه الفلسفية فى ثلاثة كتب له، وهى "الجمهورية" و "السياسي" و "القوانين"، وفى هذه المؤلفات القيمة جاءت آراء أفلاطون، وهى آراء قد تغيرت وتعدلت مع زيادة خبراته فى الحياة، بتقدمه فى السن وعمق معرفته بالشئون العامة.

ونبدأ بوصف كتابه "الجمهورية"؛ لأنه الأول من حيث الترتيب الزمني[٢] بالنسبة لهذه المؤلفات الثلاث.

أولا - كتاب الجمهورية.

يدور كتاب الجمهورية حول محور رئيس يتمثل فى فكرة "العدالة"، ماهيتها وأركانها؛ وذلك لأن موضوع العدالة والحكم الصالح هو الشغل الشاغل لأفلاطون، إلى الدرجة التى دفعته إلى دراسة الحكومات الظالمة الفاسدة، ومحاولة الكشف عن عللها والتماس الحل والدواء لأدوائها. كذلك كانت نظرية "المثل" التى وضعها أفلاطون واتخذها أساسا لفلسفته دعته إلى التفكير فى "الدولة المثالية [٣]".

يشبه أفلاطون الدولة بإنسان كبير، والإنسان بدولة صغيرة، فلما أراد أن يدرس معنى العدل آثر أن يدرسه فى الدولة، فهى لكبرها يظهر فيها معنى العدل أكثر من ظهوره فى الفرد، فقد تخيل مدينته المثالية تقوم على دعامة أساسية مبعثها العدل القائم على التخصص فى مجتمع طبقي[٤].

ولأهمية فكرة العدالة، تحدث أفلاطون فى أجزاء مختلفة من الكتاب، وأكد أن الإنسان غير العادل لا يستطيع أن يسعد بحياته، حيث يرى أن العادل سعيد، وبالتالى يكون اهتمامه بالعدالة هو من أجل السعادة التى يتوق إليها الفرد، ومن هنا نجده يتحدث عن العدالة بمعنى السعادة، فإذا كان العادل سعيدًا فالظالم شقي[٥].

١- الدكتور عبد المقصود عبد الغنى: أضواء على الفكر الفلسفى، ص١١٦، بتصرف يسير، طبعة سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، مكتبة الزهراء، القاهرة.

٢- راجع عرض الدكتور محمد غلاب للترتيب التاريخى لمؤلفات أفلاطون، مرجع سابق ص٢٠٠ وما بعدها، وقارن الدكتور عبد الرحمن بدوى أفلاطون ص٩٠ وما بعدها، وكذا الدكتور فؤاد زكريا دراسة لجمهورية أفلاطون ص٢٦ وما بعدها، طبعة سنة ١٩٦٧م دار الكاتب العربى، القاهرة.

٣- من تعليق نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد على جمهورية أفلاطون: مرجع سابق ص١٠.

٤- الدكتور عزت قرنى: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ص١٦٧ الطبعة الثانية ٢٠٠٣م، مجلس النشر العلمى، جامعة الكويت.

٥- جمهورية أفلاطون، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم، الكتاب الأول ص٣٠ وما بعدها مواضع متفرقة، دار الكاتب العربى، القاهرة. وقارن نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق ص١٤ وما بعدها.

وهكذا نرى أن المبتغى من وراء كلام أفلاطون حول العدالة إنما هو من أجل السعادة؛ سعادة الفرد فى مجتمع سعيد، ولا انفصام بينهما، فالفرد العادل لا يوجد إلا فى دولة عادلة، وعلى هذا فالدولة ما هى إلا فرد مكبر، وتطبيقًا للعدالة فى الدولة ينبغى أن يتولى كل فرد العمل الذى تؤهله له طبيعته، والعدالة فى الفرد أن يستخدم ملكاته الطبيعية ليصل بها أقصى الكمال.

والحديث عن كتاب "الجمهورية" متسع متشعب تتعدد نواحيه الفلسفية والاجتماعية والسياسية، بل والأدبية والفنية.

وسنحصر فلسفته السياسية كما وضحها الكتاب فى أربع نقاط :

(أ) أصل تكوين دولة المدينة.
(ب) هدف المدينة.
(جـ) أنواع الحكومات.
(د) طبقات المجتمع.

(أ) أصل تكوين دولة المدينة.

يفسر أفلاطون نشأة الدولة بعجز الفرد منفردًا عجزًا طبيعيًا عن سد حاجاته كلها بنفسه، فهى فى رأيه تنشأ من :"**عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها** [١]" فالفرد لا يمكنه أن يعيش على الاكتفاء الذاتى منفردا عن غيره، وطبيعته تلح عليه فى التماس معونة غيره لكى يسد حاجاته، مع العلم بأنها كثيرة ومتنوعة، فهو يحتاج إلى العديد من الضروريات، ومالاً يمكن حصره من الكماليات، فالتجمع من أجل تحقيق كل هذه الأغراض :"وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضًا فى إقليم واحد نسمى مجموع السكان دولة [٢]".

فمذهب أفلاطون - بحسب ما يرى "سابابن"- فى تكوين الدولة مرتبط بالاجتماع الإنسانى الذى يقوم على مبدأ التعاون وتبادل الخدمات، بدافع من الطبيعة الإنسانية، ويجد كل فرد - فيمن حوله- أشخاصًا نافعين، ترتبط مصلحته بمصلحتهم، ومجمل القول أنه يتصور الجماعة كنظام للخدمات، يقوم فيه كل عضو بقدر من الأخذ والعطاء[٣].. ويلاحظ بعض الباحثين أن أفلاطون قد أدرك مبكرًا الضرورة الطبيعية والاجتماعية كأساس لنشأة التجمعات السياسية، وهى مقترنة

١- انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرة ٣٦٩ ص٥٤.
٢- السابق: نفس الصفحة.
٣- جورج سابابن: تطور الفكر السياسى، ترجمة: جلال العروسى ص٦٠ طبعة سنة ١٩٥٤م، الكتاب الأول الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.

كذلك بنظريته فى العدل، وهى قائمة على أداء كل فرد لوظيفته، بحسب ما تؤهله طبيعته[1].

(ب)- هدف المدينة الفاضلة.

لا يمكن مطلقًا فصل الفكر السياسى الأفلاطونى عن فكره الأخلاقى، فهو تلميذ مخلص لسقراط، وفلسفة سقراط قائمة على دعائم وغايات أخلاقية، فأفلاطون يتجه نحو تحقيق الخير الأسمى بالنسبة للفرد، ثم ينتقل من تحقيقه فى الفرد إلى تحقيقه فى الدولة[2].

يتضح البعد السياسى للأخلاق عند أفلاطون، فهو - كما سبق التنبيه- لا يفصل فى تحقيق السعادة بين الفرد والدولة :"**والغاية من الدولة تحقيق الفضيلة** [3]" فالغاية والباعث عنده واحدة، كما نبه الدكتور عبد الرحمن بدوي[4].

ولكى يصل أفلاطون إلى النتيجة السابقة اعتمد على فكرة أساسية استمدها من سقراط وجعلها محور بحثه، وتلك هى أن (الفضيلة هى المعرفة)، وتتضمن هذه العبارة أن الخير الحقيقى يمكن الوصول إليه بالبحث والتفتيش، فيكفى أن يمنح الإنسان نعمة المعرفة الحقة للخير؛ ليصبح متجها إلى عمل الخير من تلقاء ذاته؛ لأن النفس الإنسانية تميل إلى الخير بطبعها.

وقد ظهر لنا من قبل وجود خير بالنسبة للفرد وخير بالنسبة للدولة، ولا تعارض بينهما، بل يتوقف كل منهما على الآخر، ولا بد أن نختار أسمى الخيرات وأسمى الفضائل، وهو العدل، لنبين كيف تتحقق سعادة الفرد وسعادة الدولة بقيام العدل فى كليهما، فلا شك أن مصلحة الفرد فى أن يعيش فى دولة تحقق الغرض من وجودها وهو حمايته وإشباع حاجاته وتحقيق كماله.

(جـ) أنواع الحكومات وأشكال الحكم .

- **حكومة التيموقراطية.**

أول هذه الحكومات التى يعتبرها أفلاطون من الحكومات الفاسدة، حكومة التيموقراطية، يسيطر عليها الطامعون، وتنشأ من تعاون الحكام المستبدين مع جندهم وأعوانهم على استغلال الشعب "يتفق الجميع على أن يتقاسموا الأراضى والبيوت ويتملكوها [5]"

١- الدكتور مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، الجزء الثانى ص٢٨٦، طبعة سنة ١٩٩٩م، دار قباء، القاهرة.

٢- الدكتور عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مرجع سابق ص٢١٠ و٢١١.

٣- مرجع سابق: ص٢٢٠.

٤- مرجع سابق: ص٢١١.

٥- جمهورية أفلاطون: ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرة ٥٤٧ ص٢١٩.

فسرعان ما ينقلب هؤلاء العسكر (المناضلون سابقًا) إلى إقطاعيين مرتشين. والمثال الواضح لهذه الحكومة هو حكومة "كريت" و"إسبرطة [١]"

- **الأوليجركية .**

والحكومة الثانية هى حكومة المال، فهى قائمة على نظام :"يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء فى السلطة على الإطلاق [٢]"،

يتبين لنا أنه نظام قائم على الثروة دون نظر إلى شيء آخر، فأفرادها :"يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس، غير أنهم يعبدونها سرا [٣]"وهم أشد ما يكونون بخلاً على الفقراء من أبناء الشعب، ومع ذلك فهم يغدقون المال على أعوانهم بتبذير وإسراف شديدين[٤]، ويطلق عليها أيضا حكومة القلة، ففيها طبقة قليلة العدد غنية وطبقة كثيرة العدد فقيرة، وتنتهى هذه الحكومة بالصراع بين الطبقتين، طبقة القلة المترفة البخيلة والمبذرة، مع الطبقة المعدمة التى لا تملك شيئا على الإطلاق، فإذا ما انتصر الفقراء تتغير صورة الحكم إلى نوع آخر.

- **الديمقراطية.**

الحكومة الثالثة هى "الديمقراطية" وهى حكومة الكثرة الشعبية، وسبب الانتقال من الأوليجركية إلى "الديمقراطية" هو الجشع المفرط فى الغاية التى تستهدفها الأوليجركية[٥]، فهؤلاء الحكام بسبب سوء تصرفهم وتركهم الحبل على الغارب لأهل السرف والتبذير، يدفعون رجالا صالحين إلى العوز والفقر[٦]. فتكون الثورة من الكثرة الهائلة من الفقراء على القلة الباغية من الأغنياء "فتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم [٧]".

ومن هنا يسيطر الشعب، ويتشتت الحكام، ويتنفس الشعب عبير الحرية المطلقة والمساواة المزعومة "فالمرء فى هذه الدولة يكون حرا، وإن الحرية تسود الجميع [٨]"، فشعار هذه الحكومة هو الحرية والمساواة، دون النظر إلى الفروق بين الرجال وقيمهم المختلفة وهذه تعد واحدة من أسوأ أنواع الحكومات فى نظر أفلاطون.

فهى على الرغم من عيوبها التى تتمثل فى وجود كثرة من العبيد والأغراب مجردين من الحقوق السياسية بشكل تام، كانت تعنى بالنسبة لليونانيين من أهل أثينا المساواة فى الحقوق السياسية، وكذا مسئولية من يحكم أمام الشعب، وخضوع الجميع للأغلبية الساحقة.

١- السابق: فقرة ٥٤٤ ص٢٨٧.
٢- السابق: فقرة ٥٥٠ ص٢٩٥.
٣- السابق: فقرة ٥٤٨ ص٢٩٢.
٤- السابق: نفس الصفحة.
٥- السابق: فقرة ٥٥٥ ص٣٠٢.
٦- السابق: ص٣٠٣.
٧- السابق: فقرة ٥٥٧ ص٣٠٥.
٨- السابق: نفس الصفحة.

- **الطغيان:**

وتسمى الحكومة الرابعة بالاستبدادية، وهذه الحكومة تتولد من الديمقراطية بشكل طبيعى "فالتطرف فى الحرية لا يمكن أن يؤدى إلا إلى التطرف فى العبودية، سواء فى الفرد وفى الدولة [١]".

إن أفلاطون يرى أن الاستبداد يتولد من الديمقراطية، بطريقة طبيعية " **فالحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان** [٢] ".. وتقوم حين ينهض من بين أفراد الشعب ،من يمسك بمقاليد الحكم، ويستغل تمثيله للشعب، ويصبح هذا الحاكم ،هو زعيم حزب الشعب الذى يتصف بالشدة والدهاء، وعندما يستقر فى الحكم، يشرد المواطنين ويستولى على أموال الشعب، وهكذا يبدأ " نصير الشعب فى التحول إلى طاغية [٣] ".. فإنه عندما يجد نفسه سيدا مطاعا يتحول إلى مجرم لا يتورع عن سفك الدماء، أو على حد تعبير أفلاطون: "لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله [٤]"، [٤]"، فهذا هو المصير المشئوم الناتج عن الحرية غير المسئولة.

(د) طبقات المجتمع .

إن طبيعة الإنسان والدولة مبنية على قوى ثلاث وهى: العقل، والشجاعة، والرغبة؛ ولذلك فالدولة لا بد أن تشتمل على طبقات ثلاث: طبقة الحكام الفلاسفة، ويليها طبقة الحراس المدافعين، ويليها طبقة العمال المنتجين.

فالطبقات الثلاث فى المجتمع تناظر قوى ثلاثًا، أو أنفسًا ثلاثًا فى الفرد: أولاها وأحطها النفس الشهوانية ومستقرها فى البطن، ومجال نشاطها الطعام والشراب والشهوات، والمثال الواضح لهؤلاء طبقة العمال أصحاب الحرف اليدوية، وتليها النفس الغضبية ومستقرها فى الصدر أو فى القلب، وهدفها المقاتلة والسيطرة والكبرياء، والمثال الواضح لهؤلاء هو طبقة الجنود والحراس، وتليها أرقى النفوس، وهى النفس العاقلة ومركزها الرأس، وهى التى تقوم بالتفكير وتنشد الحكمة[٥] ومعرفة كنه الحق والخير والجمال فى الأوضاع والأفعال. والمثال الواضح لهؤلاء طبقة الفلاسفة من الحكام :"فحاكم الدولة رجل فيلسوف، يمثل أصدق تمثيل القوى العاقلة "[٦].

١- الجمهورية: فقرة ٥٦٣ ص٣١٤.
٢- السابق: ص٣١٤.
٣- السابق: فقرة ٥٦٥ ص٣١٧.
٤- السابق: ص٣١٨.
٥- جمهورية أفلاطون،نقلها إلى العربية حنا خباز،ص١٨٣، بدون تاريخ، دار الكاتب العربى، بيروت. بيروت.
٦- السابق، من مقدمة الدكتور فؤاد صروف ص١٧.

وهكذا نرى أن هذا التوزيع للناس يتم طبقًا لميل كل فريق بحسب القوى التى تغلب عليه، بدرجات متفاوتة، فأكثرية الناس تطغى فيهم القوة الشهوانية الجشعة، ومنهم تتألف طبقة العامة التى تجعل هدفها الإنتاج والكسب وجمع المال.

والبعض من الناس من تتغلب فيهم القوة الغضبية المتحمسة للمجد والفخر على نوازع الشهوات الجسدية، وهؤلاء ينبغى أن يكونوا جند الدولة، ويقوم على عاتقهم مهمة الدفاع عن نظامها فى الداخل وعن استقلالها فى الخارج، وهم أصلح الناس لهذا العمل؛ لقوة بأسهم وشدته، إنهم يفضلون الموت على عار الهزيمة فى الحروب.

ويحذر أفلاطون من الوبال الذى يلحق بالدولة، من تبادل الأدوار بين هذه الطبقات ومحاولة الخلط بينها، دون قدرة أحدهما على القيام بأعباء دور غيره، ولا تساعده مواهبه على القيام به، وهذا نوع من :"التعدى على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب [١]".

وأصل هذا النظام الطبقى عند أفلاطون قائم على أسطورة كانت رائجة عند اليونان فى عالمهم القديم، أن الإله الذى فطر البشر - مع كونهم إخوة- فقد صنعهم من الأرض المحتوية على المعادن المختلفة، فبعضهم كان من الذهب وبعضهم من الفضة وبعضهم من النحاس أو الحديد.. فمن كان أصله الذهب يصنف ضمن طبقة الحكام، ومن الفضة الحراس، ومن الحديد أو النحاس طبقة الحرفيين والصناع[٢].

مع اعتراف أفلاطون بأنها أسطورة، ولكنه أراد أن يستخدمها الحكام بشكل "براچمتي" لإقناع الناس بها؛ حتى يسهل إخضاعهم عن طريق الرضا بحالهم دون أن يفكروا فى الانتقال من طبقة إلى طبقة.

وقد ربط أفلاطون هذه الطبقية - أو قل تقسيم العمل بحسب المواهب - بمفهوم العدالة، فهى تعنى عنده أن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة فى المجتمع، هى تلك التى وهبته الطبيعة خير قدرة .

ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن النظام الطبقى عند أفلاطون نظام ثابت، بمعنى أنه متحجر لا يقبل التحول بين الطبقات، وهو أيضا نابع من العقل السياسى الأفلاطونى المرتبط بنشأته "الأرستقراطية" أولا، وبالبيئة اليونانية التى نشأ فيها ثانيا. فعقلية أفلاطون قبلت الرق، ووضعت له تشريعات أشد قسوة من الواقع الفعلي[٣].

١- الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرة ٤٣٤ ص١٤٠.
٢- السابق: فقرة ٤١٤ ص١١٤.
٣- دراسة لجمهورية أفلاطون، ص٨٤ وما بعدها.

أما الدكتور مصطفى النشار فيحبذ الدفاع عن أفلاطون؛ لأنه لم :"يقصد وضع نظام طبقى صارم [(١)]" بل قصد تحقيق العدالة، لتؤدى كل طبقة وظيفتها على نحو يخدم الدولة واستقرارها، فالطبقية عنده: "على أساس قدرات الفرد ومؤهلاته الطبيعية" بدليل أنه قد قبل الاستثناءات "إذ يمكن لابن الصانع أن يكون جنديًا أو حاكمًا [(٢)]".

والظاهر أن الاستثناء يؤكد القاعدة ولا يلغيها، فالأساس الذى يبنى عليه أفلاطون دولته هو العدل الذى يرسخ الطبقية. والغريب أنه بنى هذا النظام الطبقى على أسطورة هو نفسه غير مقتنع بها، فأفلاطون مثالى، نعم، ولكنها مثالية ترعى القمة وتهمل القاعدة اكتفاء بأن صلاح النخبة يؤدى فى نهاية المطاف إلى صلاح المجموع وسعادته. ولنا أن نقول إنه: "أرستقراطي" حتى النخاع، فالأمثلة التى أتى بها الدكتور النشار أمثلة استثنائية، لا يمكن أن تلغى ذلك البناء الطبقى الضخم الذى شيده أفلاطون.

(هـ) ـ صفات الحاكم الفيلسوف .

وأما الصفوة النادرة التى ينبغى أن تكون على رأس الجماعة، فهم من تتغلب فيهم قوة التفكير والتعقل على دوافع الحماسة والزهو، وعلى دوافع الطمع المادي؛ ولذلك فهم أجدر الناس على القيام بمهمة الحكم والرياسة، فقد استطاعوا التغلب على نوازعهم تجاه الشهوات وحب المال، ومن هنا كانت الأهلية للقيادة المثالية الناجحة.

فالمدينة الفاضلة يحكمها أكثر الأفراد عقلاً وحكمة، وهم الفلاسفة :"هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلى ثابت [(٣)]"، فمن هنا جاءت أحقيتهم فى القيادة، فقد تميزوا عن غيرهم ممن يتيه وتتشعب به السبل ولا يصل إلى شيء، أو على حد تعبير أفلاطون "يضلون طريقهم وسط الكثرة والتغيير [(٤)]"، فمن العدل أن يتولى الإشراف على الدولة أهل التميز؛ ليحكموا غيرهم ممن لم يصل لمرتبتهم.

ذلك أن مدينة أفلاطون الفاضلة قد صورها "لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال وإنما أراد بهذا التصوير أن يكون بداية حملة علمية على مثال الخير [(٥)] ".

ويؤكد أفلاطون أن الدولة لا تستطيع الوصول إلى السعادة الحقيقية ما لم يضع خططها مصورون يحاكون المثال الإلهي[(٦)].

١- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، جـ٢ ص٢٦٩.
٢- السابق.
٣- جمهورية أفلاطون، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرة ٤٨٤ ص٢٠٦.
٤- السابق.
٥- جورج سباين: مرجع سابق ٥٧.
٦- الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ١٠٧.

فأفلاطون يثق تمام الثقة فى الحاكم الفيلسوف، الذى يقرر ما يراه مفيدا وينظم أمور الدولة حسب الخطة التى توافق عقله المتصل دائما بعالم المُثُل، فهو أدرى الناس بما يحتاجه الأفراد، ويتمتع بقدرة واسعة على العثور على الوسائل الكفيلة بإسعاد شعبه وتلبية ما يصبو إليه.
وهو قوى الذاكرة، سريع التعليم، متسق العقل، ويصل بسهولة إلى إدراك صور الأشياء كما هى فى حقيقتها، وبالإضافة إلى ما سبق فهو ذو مزاج سليم عادل، ويتسم بالاتزان والرجولة وسمو النفس[1].
من ثم فقد ظهر لنا أن الفيلسوف يتعلق بشدة بجميع العلوم التى تكشف له عن الوجود الحقيقى الأبدى، وهو منذ شبابه يتسم بالصدق ويسعى وراءه، ولا جبن ولا وضاعة فى أخلاقه، وهو رجل منظم العقل، خالٍ من الطمع والجهل، ليس صعبا فى المعاملة، وهو أبعد ما يكون عن الظلم.
وحين نجد كل هذه الصفات فى فرد أو فى أفراد بعينهم، يجب علينا أن نمنحهم إدارة شئون الدولة بشكل مطلق، بيد أن هذا الخلق الكامل القويم نادرٌ وغير مألوف بين الناس.
ولا يخفى علينا أن هذه الصفات السامية قد تصاب بالضرر إذا لم يتم تدريبها التدريب الكافى، فقد تنقلب شريرة؛ لذلك فإن هذه الطبيعة التى يتسم بها الفيلسوف يجب أن تنمو وتصل إلى أعلى درجاتها عن طريق التعليم والتدريب المتواصل؛ ولذا فقد وضع أفلاطون برنامجًا تربويا لِيُخرج حكامًا يتصفون بتلك الصفات، وذلك عن طريق التعليم والشيوعية.

(و) – التعليم.

يقدم أفلاطون منهجًا تربويًا شاملاً ومتدرجًا لتعليم طائفة الحراس، ويقوم هذا المنهج على اكتشاف المواهب والتدرج بها؛ لنصل إلى قمة الهرم التعليمي؛ للوصول إلى الحكام الفلاسفة.

فالتعليم له دور رئيس فى دولة أفلاطون المثالية، وهذا أمر منطقى طالما أن الفضيلة هى المعرفة، فمن ثم يكون التعليم هو النظام الذى يحقق جوهر الدولة المثالية[2].. ويبدو أن الحكمة القائلة بوجود العقل السليم فى الجسم السليم لها قيمة كبيرة فى المسلك التعليمى عند أفلاطون، فالتركيز فى بداية البرنامج التربوى للشباب على النشاط الرياضى والتدريبات البدنية الرياضية والعسكرية مع سماع الموسيقى الخفيفة[3].

١- جمهورية أفلاطون: ترجمة فؤاد زكريا، فقرة ٤٨٧ ص٢١٠.
٢- السابق: ص٧٣.
٣- الدكتور وهيب إبراهيم سمعان: الثقافة والتربية فى العصور القديمة، ص٢٣٦، طبعة ١٩٦١م، دار المعارف، القاهرة.

ولا يسمح أفلاطون بالأدب الهابط، بل يهتم بكل ما يهذب النفس ويعلم الفضيلة، بل إنه لا يتوانى فى أن يحكم بالنفى من الدولة على هؤلاء الشعراء الذين لا يحاكون شعراء الفضيلة، فلنا أن نقول معه: "نود أن يكون شعراؤنا أكثر خشونة، ولا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء، ولا يسترشدون إلا بالقواعد التى فرضناها منذ البداية حين شرعنا فى وضع برامج تعليم محاربينا [١]".

ويتم بعد ذلك تدريس العلوم المختلفة، خاصة الرياضيات: "فهى خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتك (الجدل) [٢]".. وكأن أفلاطون قد رتب العلوم واعتبر الفلسفة فى قمتها، ولا يستحق دراستها إلا من اجتاز دراسة العلوم المختلفة بامتياز.

فمجموعات النخبة التى تصلح لتدريس الفلسفة يتم اختيارها عند سن الثلاثين، وهذه الدراسة تمكنهم من :"الارتقاء إلى الوجود الخالص؛ سعيا وراء الحقيقة، دون معونة من العين أو أى حاسة أخرى". فدراسة الفلسفة مع العلوم الأخرى تظل معهم إلى سن الخمسين، فإذا ما وصلوا لهذه السن يمكن لنا أن نختار الحكام من هؤلاء؛ ذلك لأن كلا منهم وصل إلى درجة عالية من العلم الراسخ والفضيلة، فاستحق أن "يمسك دفة الدولة" إنه ليس رجلاً عاديًا، فهو من الفلاسفة الرجال الذين :"يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر [٣]".

فهؤلاء الفلاسفة تخلصوا تمامًا من المطامع وزهدوا واستعلوا على الأمور التافهات، فكانت هممهم عالية لدرجة أنهم لا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه، وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة[٤]

ومبتغى نظرهم القيام بما وجب عليهم، وسعيهم مستمر نحو تحقيق العدل فى صورته المثلى ، فهكذا رأينا أن التعليم عند أفلاطون يهدف لإنشاء نخبة ممتازة تمسك بزمام الحكم، وتحمل على عاتقها تحقيق العدالة التى ينشدها الجميع، ولم يبتعد أفلاطون عن الأخلاق كهدف من أهداف نظريته التربوية؛ لأن الأخلاق تلتحم بالسياسة عنده التحام الجزء بالكل، فلا سياسة بغير أخلاق، بل ولا دولة بغير خلق قويم، فلا شيء عنده يفسد الدولة ويفصم وحدتها ويشتت شملها أكثر من سوء خلق النخبة.

١- جمهورية أفلاطون، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرة ٣٩٨ ص٩٢.
٢- السابق: فقرة ٥٣٧ ص٢٧٨.

٣ - السابق: نفسه.
٤ - السابق.

(ز)- الشيوعية.

لقد ارتبط الحديث عن الشيوعية عند أفلاطون بنظريته فى التربية المتعلقة بالحراس، أو حكام الدولة الواعدين، فالمدخل الصحيح لإصلاح المجتمع يكون بالتربية الصحيحة لتلك الطبقة المتميزة من أبناء الشعب، والسبيل للحفاظ على هذه الطبقة من التنازع المؤدى إلى فشل الدولة فى تحقيق مقاصدها العليا هو التخلى عن الملكية الخاصة من ناحية، ومن ناحية أخرى أن تُلْغى الأسرة بمفهوم الزوجة والأولاد.. ويهدف أفلاطون من وراء ذلك إلى الحفاظ على وحدة الدولة وجمع شملها والابتعاد بها عن كل :"ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتًا [١]".

وهكذا تبين لنا أن أفلاطون يريد أن يتفرغ الحكام للحكم دون أن تشغلهم مشاكل خاصة تتعلق بالملكية أو الأسرة ، وكذلك يريد ألا يتنازع الحكام فيما بينهم على الملكية الخاصة، ولا يعملون من ناحية أخرى على إشراك أبنائهم وراثيًا فى الحكم. كل هذا من أجل هدف أعم وأشمل، وهو توفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة[٢].

ولقد ساوى أفلاطون بين الرجل والمرأة فى التعليم وفى تولى الوظائف العامة؛ وذلك حتى يتاح للدولة أن تستفيد من جميع المواهب الطبيعية الموجودة فيها فقد كان هم أفلاطون فى المقام الأول :"البحث عن الصيغة المثلى لتوظيف إمكانيات المرأة لخدمة المجتمع [٣]".

فهو لم يعالج قضية المرأة بشكل منفصل، كما يحدث فى عصرنا الحديث فيما يطلق عليه الآن تحرير المرأة من سلطة الرجل وإعطاؤها كامل حقوقها لتتساوى مع الرجل فى جميع المجالات، فهذا الأمر لم يكن ليخطر على بال أفلاطون أصلاً.

ثانيا - كتاب السياسى (رجل الدولة) .

كتب أفلاطون محاورة السياسى - رجل الدولة- بعد الجمهورية بعشر سنوات[٤]، وجوهر ما عرضه أفلاطون فى هذه المحاورة لا يختلف كثيرا عما هو موجود فى

١- جمهورية أفلاطون، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرة ٤٦٢ ص١٧٥.

٢- جورج سباين: مرجع سابق ص٧١.

٣- الدكتور مصطفى النشار: مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون، ص٩٦، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م.

٤- الدكتورة أميرة حلمى مطر:فى فلسفة السياسة،ص٢٩طبعة ١٩٧٨م،دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

الجمهورية، بل يمكن لنا أن نقول :"إنها تركز على بعض النقاط التى وردت فى الجمهورية، وخاصة فن سياسة الحكم، ودور القوانين [١]".

إذن يدور بحث أفلاطون فى هذا الكتاب حول الدولة الكاملة وكيفية إدارتها، فهو يحاول تجلية وجهة نظره فى أساليب سياسة الدولة، أى الوجهة العملية للحكم والإدارة؛ ولذلك نقول :"إن محاورة السياسى تصور نفسها بأنها مناقشة نظرية أو معرفة عملية [٢]" متعلقة بالطريقة المثلى التى يدير بها رجل السياسة دولته.

سلك أفلاطون فى "السياسي" أول خطوة نحو الواقعية؛ ولكنه لم يتخل عن مثاليته، فقد وضح له :"مدى اتساع الفجوة بين فكره الخيالى فى الجمهورية وبين الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية [٣]".

ومن المحتمل أنه قد اعتراه شك فى إمكانية تحقيق أفكاره الشديدة المثالية التى عرضها فى الجمهورية، أو لعل آماله الخيالية قد تحطمت على صخرة الواقع الأليم.

وقد استخدم أفلاطون الأسطورة القديمة التى تصف البشر فى حياتهم الأولية وهم سعداء بحكم الإله الأعظم الذى يحكمهم بصورة مباشرة، ويعاونه فى ذلك أنصاف الآلهة التى تطيع الإله الأعظم، وهذا هو العصر الذهبى للإنسان.

فيستشهد أفلاطون بهذه "الأسطورة"؛ ليقنع الناس بأن النظام فى الدولة وأنماط تنظيم الحياة الإنسانية يجب أن تصاغ وفق الأنماط الإلهية الأولية، أى الأشكال المثالية للحكومة فى العصر الذهبى، وهذا يحتاج إلى توضيح فى ضوء فلسفة أفلاطون العامة، أى الأشكال القائمة على الأفكار [٤] المستمدة من عالم المُثُل. والفيلسوف -بطبيعة الحال- هو القادر على ذلك.

فالسياسى الحقيقى هو الفيلسوف العاقل، وغرضه هو تلقين الفضيلة والعدل، فإذا وجد الحاكم الكامل فلا حاجة للقوانين؛ إذ يجب أن يكون مثل هذا الحاكم مطلق التصرف غير مقيد بقانون، فهو يشبه رب الأسرة، فكل منهما يعمل لصالح الجماعة، وكل ما هنالك أن رب الأسرة يعمل لصالح أسرته، بينما السياسى يعمل لصالح المجتمع [٥].

١- الأستاذ الدكتور حامد طاهر:المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى،ص٦٨،طبعة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، القاهرة.

٢- ليوشترواس، جوزيف كروبسى: تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم الدكتور إمام عبد الفتاح إمام،الجزء الأول ص١٢٣،طبعة سنة ٢٠٠٥م،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

٣- الدكتور حسن الظاهر: دراسات فى تطور الفكر السياسى، ص٣٣، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، مكتبة الأنجلو، القاهرة.

٤- ف.س نرسيسيان: الفكر السياسى عند اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، ص١١٩، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٥- الدكتور محمود خيرى عيسى والدكتور بطرس غالى: المدخل فى علم السياسة، ص٤٠، طبعة سنة ١٩٩٠م، مكتبة الأنجلو، القاهرة.

فظهور هذا الحاكم الفيلسوف يغني عن القوانين، فلا حاجة إليها: "إذ ليس ثمة قانون ولا شرعة أعظم من المعرفة شأنًا [1]".
وهكذا يظهر أن الأهمية العظمى عند أفلاطون ليست فى اتباع القانون، بل فى حكمة رجل الدولة المتخصص الذى لا يسعى لإرضاء الناس بقدر سعيه لتحقيق الخير العام لمجموع الشعب.
ولكن لنا أن نتساءل: ما العمل إذا تعذر وجود هذا الحاكم الفذ، وخاصة أن أفلاطون نفسه يعلم حاجة الناس الشديدة إلى القوانين التى تنظم سير حياتهم؟ فالناس بدون قانون كما قال هو نفسه: "لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية [2]".. ففى هذه هذه الحالة الضرورية، لا بد من اتباع القوانين المكتوبة والعادات والتقاليد؛ لأن القوانين والتقاليد ما هى إلا نتيجة الحكمة العملية والخبرة الطويلة، ونادى بضرورة إطاعة القوانين فى الدولة القائمة[3].
أما عن أشكال الحكومات فى ظل محاورة "السياسي"، ففى ظل الحكام المتخصصين سيكون لدينا **ثلاث حكومات صالحة هى** :

١- الملكية (وهى حكومة الفرد).
٢- الأرستقراطية (وهى حكومة القلة).
٣- الديمقراطية (حكومة الكثرة).

وعند انحراف الحكام، يصبح لدينا **ثلاث حكومات فاسدة هى:**

١- حكومة الطغيان (أسوأ أنواع الحكومات الفاسدة).
٢- حكومات "الأوليجركية".
٢- حكومات "الديمقراطية" المتطرفة[4].

والسؤال المطروح هل ما زال موقف أفلاطون من الديمقراطية لم يتغير مع تجاربه المريرة فى حياته مع الحكام المستبدين؟ **الإجابة :** نعم لم يتغير موقفه، وما فتئ ينظر إليها بعين الريبة ويعتبرها واحدة من أسوأ أنواع الحكم :"**فهى أقل تلك الحكومات قدرة على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير** [5]"، فهى من أكثر الحكومات خروجًا على القانون، ولكنه قد يرجحها عند الضرورة، فقد تكون أفضل من حكومة الطغيان.
وكذلك يعتبر أفضل أنواع الحكم حكومة الملك المتخصص السياسى العادل[6]، وهذا يشكل - فى الحقيقة- إصرارًا من أفلاطون على جوهر فكرته التى طرحها فى

١- جورج سابين: مرجع سابق ص٨٤.
٢- السابق.
٣- الأستاذ الدكتور حامد طاهر: مرجع سابق ٦٩.
٤- الدكتور مصطفى حسن النشار: مرجع سابق جـ٢ ص٢٨٦.
٥- السابق.
٦- الأستاذ الدكتور حامد طاهر: مرجع سابق ص٧٠.

الجمهورية، فهناك يطرحها بقوة ودفعة تنسجم مع فترة الشاب، وهنا يطرحها بأقل حدة، ولكن على كل حال جوهر الفكرة ثابت.

ثالثا - كتاب القوانين.

إذا كانت الجمهورية قد وضعت لنا المبادئ العامة للدولة المثالية القائمة على عقل الفيلسوف، فإن محاورة القوانين قد اتجهت إلى وضع خطوات عملية نحو تحقيق المدينة الصالحة أو الدولة الواقعية، وتنبهنا الدكتورة أميرة مطر على أن محاورة القوانين كان لها أعظم التأثير فى الفلاسفة من بعد أفلاطون، وخاصة أرسطو(١).

فى هذه المحاورة يدخل أفلاطون فى أدق التفصيلات التشريعية للدولة، التى تشمل معظم جوانب المدينة، والجدير بالذكر أن الدين له دور رئيس فى الدولة، وقد مال بعض الباحثين إلى أن تلك التفصيلات إنما هى: **"مجرد تسلية لقضاء الوقت، يقوم بها بعض العجائز (٢)"**.

والظاهر أن أفلاطون، وإن غابت عنه حيوية الشباب وحماسهم وخيالهم الخصيب، لم تفته هنا حكمة الشيوخ وصقلها بالتجارب وزيادة معرفتها بالمتطلبات الفطرية للنفس البشرية، انظر إليه وهو يضع للدين مكانة بارزة فى دولته، لقد أصبح رجلاً أصقلته التجارب، وعرف أشواق الفطرة البشرية للدين - بمعناه العام- فوضعه فى موضعه من الدولة، بل ونادى بمحاكمة الملحدين(٣)؛ لإبعاد خطرهم عن الدولة.

وأخيرًا فالنظام السياسى الذى يرسم صورته أفلاطون فى هذه المحاورة يعتبر فى حقيقته مزجًا قويًا بين الملكية والديمقراطية، فهو يراعى ما يسمى بالتمثيل المتساوى بين طبقات المجتمع المختلفة فى المجلس النيابى.

ويعرض تفصيلاً للوظائف القضائية والتنفيذية والدينية والعسكرية، ويجعل فى القمة مجلس الحراس، أو المجلس الساهر، ومهمته مراقبة جميع الوظائف الإدارية والتشريعية والعسكرية فى الدولة(٤)، وقد أطلق عليه أفلاطون نفسه أنه عقل الدولة؛ الدولة؛ ولذلك قال: **"إننا سنجعل الدولة فى حفظه وصيانته (٥)"**.

١- الدكتورة أميرة مطر :فى فلسفة السياسة: ص٣٥.
٢- الدكتور عزت قرنى: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص١٧٧.
٣- أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية د.تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، ص٤٤٧ وما بعدها، طبعة سنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
٤- القوانين: ص٥٢٧ وما بعدها.
٥- السابق: ص٥٦٦.

فأعضاء هذا المجلس يشبهون الحكام الفلاسفة فى محاورة الجمهورية، فهم فى نظره: "قلعة الأمة المركزية، وقاموا فيها كحراس، لم نر لهم نظيرًا كحماة فى كل سعينا نحو الكمال [١]"ومن هنا يرى الدكتور مصطفى النشار[٢] عدم تنازل أفلاطون فى القوانين عن شيء مما أورده فى الجمهورية.

ولا يمكن التسليم بهذا الكلام إذا كان المقصود أن أفلاطون لم يتنازل عن جوهر فكره، أما القول بأن فكره فى محاورة القوانين مطابق تماما لفكره فى الجمهورية، فهذا غير مسلم به مطلقًا، على ما ظهر فى التحليل السابق والظاهر أن أفلاطون لا يثق فى الديمقراطية؛ لأنها تسرف فى الحرية التى تساوى عنده الفوضى، فقد تتفق الأكثرية أحيانًا - لوقوعها تحت مؤثر ما- على مسائل ينفر منها العقلاء، فأراد أفلاطون صيانة الدولة من الانحراف بهذا المجلس الذى - فيما أظن- يشبه المحاكم العليا (الدستورية العليا - النقض) فى الدول الحديثة، التى تراقب السلطات التنفيذية والتشريعية وتصحح مسارها.

المبحث الثالث: السياسة الواقعية عند أرسطو.

تتلمذ "أرسطو طاليس" على أفلاطون، فقد التحق بأكاديمية أفلاطون، ودوام الدراسة بها عشرين عامًا[٣]، ولذا فقد وجد طريق البحث فى السياسة ممهدًا، ولكنه اختلف عن أستاذه اختلافًا بينًا فى أسلوبه ووجهة نظره عندما تناول فى بحثه النظريات السياسية.

فنقطة الانطلاق فى بحوث أرسطو ترتكز على الواقع العملى، من خلال نظره فى أوضاع الحكومات القائمة حوله، وجعْل التاريخ وما يراه من المشاهدات والملاحظات الشخصية أساسًا لبحثه، وعلى ذلك يعتبر أرسطو المؤسس الحقيقى للعلوم السياسية باعتبارها علومًا مستقلة، فقد قدر له أن يكون أول من اقتحم غمار العلوم السياسية بطريقة أكثر واقعية وكتابه "السياسة" هو **:"أول مؤلف علمى سياسى** [٤]".

١- السابق.
٢- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، جـ٢ ص٢٩٦.
٣- الدكتورة أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة، ص٤١.
٤- الدكتور حسن صعب: علم السياسة، ص٧٥، ط٢: ١٩٧٠م، دار العلم للملايين، بيروت.

وذلك لأن أرسطو حول هذا العلم إلى المنهج الاستقرائى، بعد أن كان قياسيًا عند أفلاطون: " **فقد كان غرضه من كتاب السياسة كغرضه من كتاب الأخلاق، عمليًا بحتًا** [١] ".

أولا - الأخلاق والسياسة.

ومع أن أرسطو قد ميز بين السياسة والأخلاق وتناول كلا منهما بالبحث مستقلاً عن الآخر[٢]، بيد أنه يربط السياسة بالأخلاق ربطًا وثيقًا، فالخير بالنسبة للفرد متماثل مع الخير بالنسبة للدولة، فهو محبوب إذا كان لشخص وأجمل إذا كان لأمة، وأكثر قدسيةً وجمالاً إذا عم العالم بأسره، يقول أرسطو: "**الخير الذى يخص الإنسان، وذلك أنه وإن كان الخير لإنسان واحد وللمدينة واحدا بعينه، فقد ظهر أن الخير للمدينة، أعظم وأكمل، وأن تناوله وحفظه ألا يزول قد يُستحب للواحد فقط، إلا أنه للأمة والمدن أفضل وأشرف** [٣]".

فهو يجعل الأخلاق عنصرًا له فعالية فى علاقة الفرد بمحيطه الاجتماعى من مفهومه الأضيق إلى الأوسع المتمثل فى الدولة، إلى ما هو أشد اتساعًا، حتى يصل إلى كل أرجاء المعمورة.

فهنا علم الأخلاق يخدم السياسة، وهذه بخلاف نظرة أفلاطون، فقد جعل الأخلاق هى الأساس والسياسة تبعًا لها، أما "أرسطو طاليس" فقد عكس الأمر ونظر إلى السياسة كأنها علم العلوم قائلاً: إن حياة الفرد الكاملة لا تتم إلا إذا كان عضوًا فى جماعة سياسية وعد الأخلاق والاقتصاد فرعين من فروع السياسة التى غايتها إسعاد الجماعات البشرية، فالعلوم كلها تخدم السياسة[٤].

وتهدف الدولة عنده إلى تحقيق الخير لأبنائها، فالدولة فى مقاصدها العليا تقوم على دعائم أخلاقية :"فكل دولة هى بالبديهة اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير، ما دام الناس أيا كانوا لا يعملون أبدًا شيئًا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير [٥]".

ثانيا - نشأة الدولة.

فأرسطو، كما هو واضح، يربط نشأة الدولة فى بدايتها بالخير، والخير هو الأخلاق، ويزيد الأمر تأكيدًا قائلاً: "كل الاجتماعات ترمى إلى خير من نوع ما، وإن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات، ذلك الذى يشمل

١- محمد بكير خليل: دراسات فى السياسة والحكم، ص٧٧ الطبعة الأولى ١٩٥٧م، الأنجلو، القاهرة.

٢- الدكتور محمد فتحى عبد الله، الدكتور ميلاد زكى غالى: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص١٤٩-١٥٥، طبعة سنة ١٩٩٨م، منشأة المعارف، الإسكندرية.

٣- أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، ص٥٤، طبعة سنة ٢٠٠٧م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ضمن سلسلة الذخائر، القاهرة.

٤- الدكتور محمد على محمد، الدكتور على عبد المعطى محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، ص٧٨، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥- أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة وتعليق بارتلمى سانتهيلير ونقله إلى العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد، الكتاب الأول الباب الأول فقرة ١ ص٩٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م.

الأُخر كلها، وهذا هو الذى يسمى - بالضبط- الدولة أو الاجتماع السياسى [(١)]" فالأخلاق ترعى المجتمع منذ بدء تكوينه إلى اكتماله، فى شكل دولة لها كيان ظاهر.
فهذا الاجتماع من الأمور الجبلية عند البشر. فالإنسان مدنى بطبيعته، وإن الدولة نظام طبيعى وضرورى، وسعادة البشر متوقفة عليه، ولا يمكن الاستغناء عنه نهائيًا، فمن يكتف بنفسه لا يسمى بشرا، فهو "إما بهيمة وإما إله [(٢)]".

ويبين الكيفية التى تنشأ بها الدولة، حيث تبدأ من العائلة، فهى أصغر مجتمع بشرى، فعنده: "**الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة** [(٣)]" قاعدة لكل اجتماع، فالمنطلق الأول لتكوين الدولة يبدأ بالعائلة، ثم من اجتماع مجموعة عائلات بتكوين علاقات وثيقة بينهم، تتكون القرية. ثم تليها مرحلة اجتماع عدة قرى، فتتكون الدولة (المدينة) أو على حد تعبير أرسطو: "**اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة** [(٤)]"، ويشترط أرسطو أن تكون هذه الدولة قادرة على تلبية احتياجاتها بشكل تام. فهى تستمد :"**بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها** [(٥)]".. وكأن أرسطو يعتبر الاجتماع السياسى مرتبطًا بفطرة الإنسان، وأن حاجته الغريزية كإنسان جعلته مضطرًا إلى التآلف مع غيره، ولا يستطيع الإنسان كذلك أن يعيش بلا قانون ولا عدل :"**فالعدل ضرورة اجتماعية؛ لأن الحق هو قاعدة السياسى** [(٦)]"فالحق والعدل موجودان بشكل طبيعى، ووظيفة الدولة تطبيق هاتين القوتين الطبيعيتين تطبيقًا يناسب حاجات الأفراد المختلفة.

أنواع الحكومات:

والحكومة الصالحة فى نظر أرسطو هى التى تتحقق فيها سيادة القانون الذى يعلوه دستور يحقق المساواة بين المواطنين، وهو دستور يحقق المنفعة العامة مع تحقيق العدالة. فالمدينة الصالحة :"**ليست إلا جماعة أناس أحرار**[(٧)]"ومن هنا يتضح، أن علاقة الحاكم بالمحكومين ،لا تشبه بأية حال علاقة السيد بالعبيد.
فإذا تأملنا تقسيم أرسطو للحكومات وحكمه على كل نوع، وجدنا أنه نظر إليها من هذا المنظور، فالسعى الدائم للمصلحة العامة، والحفاظ على حقوق المواطنة، والاهتمام بالمعرفة، وتحقيق العدل، كلها أسس ينبغى النظر إليها؛ للحكم الصحيح على نوع الحكومة ،التى تحكم الدولة.

١- السابق نفسه.
٢- السابق: الكتاب الأول، فقرة ١٢ ص٩٧، وقارن يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية، ص١٢٤، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة ٢٠٠٢م.
٣- السابق: فقرة ٦ ص٩٤.
٤- السابق: فقرة ٨ ص٩٥.
٥- السابق نفسه.
٦- السابق: فقرة ١٣ ص٩٧.
٧- أرسطو طاليس: السياسة، الكتاب الثالث، الباب الرابع، فقرة ٧ ص١٩٧.

فمتى كان الحاكم يعمل لمصلحته لا يتقيد بقانون، أى أنه يرمى بالقانون عرض الحائط، فإن حكومته تسمى حكومة استبدادية (حكومة الطغيان)، أما إذا كانت الحكومة مكونة من أقلية، ولكنها تعمل لخير الجميع، فتسمى هذه حكومة أرستقراطية (حكومة النخبة الوطنية)، أما إذا كانت الأقلية تؤثر مصالحها الخاصة وتهتم بالماديات دون المعرفة، وتتجاهل فى إطار ذلك مصالح الوطن العليا، فإنها تسمى حكومة "أوليجركية" (رأسمالية متطرفة).

وتسمى الحكومة التى يشترك فى إدارتها الجميع لخيرهم العام بالحكومة الجمهورية (ديمقراطية معتدلة)، أما الحكومة التى تسيطر الأكثرية على أمورها وتحكم البلاد لمصلحة الفقراء فقد سماها بالحكومة الديمقراطية[١] (الديمقراطية المتطرفة).

وقد اعتبر أرسطو الحكومة الاستبدادية والحكومة الديمقراطية المتطرفة أسوأ أنواع الحكومات، وقد تنبه أرسطو مبكرًا إلى أن نجاح الحكومة فى أداء رسالتها مرتبط بالوعى الشعبى، فأفضل أنواع الحكومة عنده الحكومة التى تتألف على حسب أخلاق المحكومين وحاجاتهم، وإذا وجد فى دولة أفراد أكثر وعيًا وإدراكًا وخلقا، فإن أفضل نوع من الحكومة هو الحكومة الملكية والحكومة الأرستقراطية أما وحالة الناس على ما هى عليه من نقص فى الوعى وعدم إدراك مصلحتهم؛ فإن الديمقراطية المعتدلة هى أفضل الأنواع بالنسبة لهم، حتى لا تضيع مصالحهم[٢].

وهكذا يتبين لنا أن أرسطو ، قد قسم أنواع الحكومات ، تقسيمًا دقيقًا وحللها بحسب الأغراض، التى تعمل على تحقيقها، وفرق بين النوع الصالح والنوع الفاسد وبين الحكومة التى تعمل لصالح الجميع والتى تعمل لصالح أفرادها ،وتحقيق مصالحهم الذاتية، بل إن هذا يدل دلالة قاطعة على أن أرسطو قد درس النظم الحكومية القائمة فى عصره دراسة وافية، وبدأ يفاضل ويبدى رأيه فى كل نوع بطريقة واقعية، ابتعد بها مسافات عن أستاذه أفلاطون؛ فأكسب علم السياسة شكلاً جديدًا أساسه البحث العلمى والاستقراء المنطقى.

ثالثا - مفهوم المساواة.

رأينا من قبل أن أفلاطون نظر إلى المرأة على أنها مساوية للرجل تماما فى شتى النواحى، حتى فى الأمور العسكرية التى يظن كثير من الناس توقفها على الرجال، أما أرسطو فقد اعتبر قوامة الرجل على المرأة، فالرجل هو الحاكم فى بيته، ويجب على أهل بيته معاملته باحترام وتقدير ومحبة.

ويقدم أرسطو تعليلاً للتفاوت بين الرجل والمرأة، وبين الأشخاص بصفة عامة، وبين السيد والعبد، يعود إلى أن :"بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها

١- عالج أرسطو أنواع الحكومات فى السياسة، الكتاب السادس، ص٣١١ وما بعدها.

٢- هذه الفكرة عند جورج سباين، مرجع سابق، ص١٤٣ وما بعدها.

للطاعة، وبعضها للإمرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف، بالقياس إلى هؤلاء وهؤلاء [1]".

فالكائنات بأنواعها المختلفة منقسمة إلى صنف آمر وصنف مأمور، وهى ليست فقط من الأمور الضرورية، بل نافعة كل النفع، ولا تتم الأعمال إلا بها، وكأن هذا التفاوت الموجود مقصود لتتم به مصالح الناس.

وقد انطلق أرسطو من الفكرة ذاتها ليبرر وجود الرق بطريقة عقلية فلسفية، فالحر حر بطبيعته، ولا توجد عنده قابلية لهذا الرق، فيكون الرق نتيجة لازمة لطبيعة هؤلاء الرقيق، فعند أرسطو أمر واضح :"**أن البعض هم بالطبع أحرار، والآخرين بالطبع عبيد، وأن الرق فى حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل** [2]".

وهذا الحكم السابق رغم قسوته فهو محاولة فلسفية يطلب بها تبرير ظاهرة اجتماعية عمت العالم القديم، ولم يكتف أرسطو بالقول بقابلية بعض البشر للرق، بل جعله من الأمور العادلة والنافعة فى الوقت ذاته.

ومن نفس الفكرة أيضا برر أرسطو الحرب كوسيلة مشروعة، ولكن لمن؟ للسادة اليونانيين الذين خلقوا للإمرة، أما غيرهم من المتوحشين :"**فقد خلقوا ليطيعوا** [3]" الأقوياء من السادة؛ لأن حظهم هو الرق، فهذه - فيما يبدو لي- بذرة العنصرية البغيضة، وهى محاولة من أرسطو لإلباسها ثوبًا علميًا أو فلسفيًا، فقد شارك أرسطو بقية أبناء وطنه فى الاعتقاد بأن الإغريق قوم متميزون عقليًا عن باقى الشعوب، وعلى ذلك لا يجوز استرقاقهم.

الفصل الثالث
المصادر المشتركة بين الحنابلة والمشائية

المبحث الأول : عالمية الدعوة الإسلامية بين الحنابلة والمشائية.

أولا - مفهوم عالمية الإسلام.

مما لا شك فيه أن القرآن والسنة يعدان من المصادر المشتركة للحنابلة والمشائية، ولكننا فضلنا التعامل هنا مع الخصائص العامة للإسلام باعتبارها من المفاهيم المستخلصة من القرآن والسنة، وتعتبر أحد المصادر المشتركة بين المدرستين، وهو أمر ظاهر بين بنفسه، لا تخطئه عين ناظر كما سيتضح، وقد وقع الاختيار على قضية تعد واحدة من أهم سمات الدعوة الإسلامية، وهى شمولها

١- السابق: الكتاب الأول الباب الأول فقرة ٨ ص١٠١.
٢- السابق: فقرة ١٥ ص١٠٣.
٣- السابق: الباب الثالث فقرة ٨ ص١٥.

وعموميتها للجنس البشرى كله، وذلك لأننا نعتقد أن الإسلام هو طوق النجاة للبشر ليس فى الآخرة فقط ، ولكن فى المفاهيم الدنيوية البحتة.

فلا نجاة للجنس البشرى إلا بالقضاء على قوى الاستغلال التى تستخدم أسمى ما وصل إليه فكر البشر فى استعباد الإنسان، وخلق صراعات مفتعلة سخيفة تستنفذ خير ما فيه من إمكانيات رائعة، وذاك خطوة أولى نحو جمع العالم فى وحدة بشرية تستهدف خيرها، معتمدة على تعاليم الإسلام السمحة، فتعيد تربية الإنسان باعتباره مواطنا فى كون واحد، بعيدا عن العنصرية بكل أشكالها، وتهيئ لجسمه السلامة ولقواه الخلاقة الانطلاق؛ ليحقق مراد الله تعالى فى هذا الكون، ويمضى بكل شجاعة نحو لب الحقيقة؛ ليعيش من أجلها، منسجما مع كبريات الحقائق الكونية.

ومفهوم عالمية الإسلام يقصد به: شمولية دعوة الإسلام لكل الأجناس والأقوام فى كل زمان ومكان، فقد ختم الله -سبحانه وتعالى- بها سلسلة رسالاته إلى البشرية ببعثة النبى محمد- ρ- رسولا إلى العالمين، بدين الإسلام، مجددًا دعوتهم إلى عبادة الله وحده، ومذكرا أتباعهم بالعهود والمواثيق التى ستلزمهم باعتبارهم مؤمنين بالكتب السماوية.

وتلك إحدى خصائص الإسلام الكبرى، فالرسالات التى سبقت الإسلام كانت غير شاملة بالنسبة للدعوة نفسها، غير شاملة للبشرية، أما الإسلام فإن من خصائصه أنه قد خاطب :"**الكينونة الإنسانية بكل جوانبها وبكل أشواقها وبكل حاجتها وكل اتجاهاتها**[1]".

فلم تكن الدعوات قبل مجيء الإسلام كاملة التفاصيل، وإنما حوت ما يستطيع العقل آنذاك هضمه وفهمه. فقد أضحى فى الإسلام النشاط الإنسانى كله بدروبه المختلفة يتجه إلى الغاية من الوجود الإنسانى، وهى العبادة، ومن ثم صلح أن يكون عالميا متوافقا مع أشواق النوع الإنسانى كله وفطرته التى فطره الله عليها، فمفهوم العبادة الواسع فى الإسلام :"**اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة**[2]".

والإسلام هو الدين الأوحد على وجه البسيطة الذى حفظ الله كتابه من أن تمتد إليه يد بالتحريف. إذن فهو :"**النظام الوحيد الخالى من خصائص التفكير البشرى** [3]". وهو بالتالى قد خلا من التصورات المرتبطة بالبيئات المحلية أو الزمنية؛ ولذا اتصف بالعالمية الجامعة والديمومة السرمدية.

ولعل الحكمة الإلهية تتجلى فى مناسبة الدعوة الإسلامية للتقدم الذى شاهدته البشرية فى عصورها المتأخرة فى وسائل الاتصال وغيرها، فقد أصبح العالم قرية

١- سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ص١١٢، الطبعة الثالثة عشرة ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، دار الشروق، القاهرة.

٢ - ابن تيمية : مجموع الفتاوى المجلد الخامس جـ ١٠ص ٩١.

٣- الدكتور على عبد الحليم محمود: عالمية الدعوة الإسلامية، ص٣٨، ط٤(١٤١٢هـ-١٩٩٢م) دار الوفاء، المنصورة.

كونية كبرى، ولا شك أن هذا الوضع يناسبه دعوة عامة لجميع المعمورة. أما فى القديم فالاتصال كان أضعف وأقل؛ ولذا ناسبه الدعوات الدينية المحلية، ولا يناسب هذا العصر إلا العالمية المتمثلة فى الإسلام، إذن فقد :"**شرع الله الإسلام دينًا عامًا للبشرية، بعد أن أصبح ذلك ممكنًا بتواصل أممها وتعارف جماعاتها** [(1)]".

فقد كان الاتصال بين الأمم السابقة غير موجود، أو متاحًا بقلة، وكانت كل أمة تعيش فى عزلة عن الأمم الأخرى؛ لعدم وجود المواصلات والروابط غالبًا ولاختلاف العادات وطرق الحياة، ثم لتعدد اللغات وقلة الذين عنوا بتعليم غير لغتهم، ومن ثم أرسل الله لكل أمة رسولاً، وما وجد رسول واحد يستطيع أن يوفى بالغرض من الرسالات.

وهذه العزلة سببت اختلافا بين الجماعات والأقوام فى درجة الثقافة، فأصبح ما يلائم جماعة لا يلائم غيرها؛ ولهذين السببين أرسل الله لكل أمة رسولا يعلمهم المبدأ الدينى العام، وهو التوحيد، ثم يعالج أمراضهم المتفشية فيهم.

فالمجتمع الإسلامى إذن مجتمع عالمى، بمعنى أنه مجتمع غير عنصرى ولا قومى ولا هو قائم على حدود جغرافية مصطنعة، وإنما هو مجتمع مفتوح لجميع بنى الإنسان، دون النظر إلى جنس أو لون أو لغة، بل دون النظر إلى دين أو عقيدة كذلك.

وتقوم **عالمية الإسلام على دعامتين: ١- وحدة المصدر:** فعالمية الإسلام باعتبار وحدة المصدر، حيث هيأ الله تعالى الرسل السابقين لتقبل الرسالة المحمدية باعتبارها الرسالة المكملة لرسالاتهم التى تنبنى على وحدة مصدر الوحى. **٢- وحدة الهدف**: حيث توحدت دعوة الأنبياء والرسل السابقين حول محور التوحيد وهداية الناس إلى عبادة الله سبحانه وتعالى، فعالمية الإسلام تنبنى على وحدة الهدف الذى هو تحرير الناس من عبودية الناس وإخلاص العبادة لله تعالى.

ثانيا -عالمية الإسلام فى القرآن والسنة.

(أ)- عالمية الدعوة فى البيان القرآنى : فقد جاءت آيات كثيرة من القرآن الكريم تقرر عموم رسالة الإسلام ونبوة محمد- ρ - وهو ينفى منذ اللحظة الأولى كل نعرة جنسية أو عنصرية، فيرد البشرية كلها إلى أصل واحد، ويقرر أن لا فضل فيها لجنس دون جنس، ولا ميزة لعنصر دون عنصر، وأن اختلاف الألوان واللغات لا يدل على أفضلية ، فهنا ميزان لتقدير الأفضلية، هو تقوى الله وطاعته والعمل الصالح، وهى أمور مكتسبة يستعطيها كل أحد، بصرف النظر عن جنسه ولونه.

١- محمد فريد وجدى: من معالم الإسلام ص٢٨٣ طبعة ٢٠٠٠م، مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

يقول الحق تبارك وتعالى: ﭽ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﭼ(الحجرات: ١٣).

وبذلك ينفى عن المجتمع الإسلامى فكرة التمييز العنصرى منذ اللحظة الأولى ويفتح أبوابه للبشر جميعا على قدم المساواة الكاملة، وعلى أساس الشعور الإنسانى الخالص، ومن ثم يحق لجميع الأجناس البشرية على مختلف ألوانها ولغاتها أن تجتمع فى حمى الإسلام وفى ظل نظامه الاجتماعى، وهى تستشعر أنها تحت آصرة واحدة تربط بينها جميعًا آصرة الإنسانية وهو ما يؤكد القرآن : ﭧ ﭨ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭼ(النساء: ١).

وتبعا لإزالة حواجز الجنس واللون واللغة، يزيل الإسلام تلك الحواجز الاصطناعية المفتعلة التى تقوم بين شعوب الأرض، وتخلق ذلك الشعور القومى الحاد الذى يشبه إلى حد كبير العصبيات القبلية القديمة التى خفف الإسلام من غلوائها، ولم تقو إلا فى فترات الضعف والانحطاط، أو باستغلال رجال السياسة لتحقيق أغراض وضيعة، وتعمل بذلك على خلق المنافسة الخطيرة بين المجموعات المتباينة، وتؤدى فى النهاية إلى التكالب الاستعمارى الذى هو فى حقيقته استغلال شعب لشعب آخر.

ومن هنا تحتم أن يوجد فيها من العناصر ما يجعلها تناسب كل زمان ومكان، ومن أهم هذه العناصر: شمولها لألوان واسعة من التعاليم فى الميادين المختلفة، ومثال ذلك نظام الميراث والزواج والطلاق والسياسة والاقتصاد وغيرها من المجالات، وقد سبق لنا ذكر ذلك بالتفصيل عند الحديث عن القرآن كمصدر للتشريع السياسى.

ومن دلالات العالمية فى هذه الرسالة الخالدة، أنها تعترف بالرسالات السماوية السابقة، وبما جاء به هؤلاء الرسل من كتب، ونجد ذلك جليًا فى أمر الله تعالى للمسلمين: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﭼ(البقرة: ١٣٦).

ومن المدهش أن من يتأمل فى آى القرآن الكريم فى حديثه عن الأنبياء السابقين يجد أنه يذكر أن كل رسول أرسل إلى قومه وحدهم، فنوح -عليه السلام- أرسل إلى قومه فقط، قال تعالى: ﭧ ﭨ ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﭼنوح: ١ وأبو الأنبياء إبراهيم -عليه السلام- أرسل إلى قومه فقط، كما فى البيان القرآنى فى قوله سبحانه وتعالى: ﭽ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭼ(العنكبوت: ١٦) والنبى لوط -ﬠ- أرسل إلى قومه: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭼ(الشعراء: ١٦٠).

ونبى الله هود لم يشذ عن هذه القاعدة حيث أرسل أيضًا إلى قومه، كما قال الله تعالى ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﭼ(هود: ٥٠)

والنبى صالح -ﬠ- كذلك أرسل إلى قومه ثمود، كما هو واضح من قوله سبحانه وتعالى :ﭽ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﭼ(الأعراف: ٧٣)

وأيضًا نبى الله شعيب -υ- أرسل إلى أهل مدين، قال الله- تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﭼ(الأعراف: ٨٥) وكليم الله ونبيه موسى -υ- أرسل أيضًا إلى قومه، كما ذكر مولانا -تبارك وتعالى- فى كتابه الكريمﭧ ﭨ ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﭼ(الصف: ٥)وكذلك عبد الله ورسوله عيسى -υ- أرسل إلى بنى إسرائيل، كما قال الله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭼ(الصف: ٦).

هذه إذن حقيقة قرآنية، فالرسل السابقون أرسلوا إلى أقوامهم خاصة، أما النبى محمد -ρ- فقد أرسل إلى جميع الناس، كما يقول الله تعالى: ﭽﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﭼ(الأعراف: ١٥٨).

(ب)-عالمية الدعوة فى البيان النبوي.

أما السنة النبوية فقد كانت البيان التفصيلى لتلك المعانى الإجمالية الواردة فى القرآن الكريم حول عالمية الإسلام. فقد جاء فى صحيح مسلم بسنده من حديث أبى هريرة- τ - قال: قال رسول الله- ρ: "والذى نفسى بيده، لا يسمع بى أحد من هذه الأمة يهودى ولا نصرانى، ثم يموت ولم يؤمن بالذى أرسلت به إلا كان من أصحاب النار [(١)]".

وهذا الحديث فيه دليل على نسخ جميع الشرائع قبل الإسلام، وبقاء هذا الحكم إلى قيام الساعة، وقد تم بقدوم الإسلام إزالة جميع الأحكام الخاصة بالأنبياء السابقين، ولم يبق إلا الإسلام وهو الدين الأوحد المقبول عند الله وبذا يصبح المسلمون هم ملاك الحقيقة المطلقة فيما يتعلق بالدين المعتمد عند الله تعالى، قال النووى: "وأما الحديث ففيه نسخ الملل كلها برسالة نبينا- ρ - وقوله - ρ : (لا يسمع بى أحد من هذه الأمة) أى ممن هو موجود فى زمنى وبعدى إلى يوم القيامة، فكلهم يجب عليه الدخول فى طاعته [(٢)]".

ويستخدم النووى قياس الأولى -وهو قياس قرآنى كما قرر ابن تيمية فى أكثر من موضع فى كتبه- لإثبات حقيقة عموم هذا الحكم ليشمل جميع أهل الأرض، ولم يختص باليهود والنصارى كما هو الظاهر المتبادر من الحديث، فاليهود والنصارى أهل كتاب سماوى، فإذا نسخت شريعتهم ووجب عليهم الدخول فى الإسلام فمن باب أولى أن يدخل غيرهم، يقول رحمه الله : "وإنما ذكر اليهودى والنصرانى تنبيها على من سواهما، وذلك

١- صحيح مسلم (٣٨٦) باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد- ρ- إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، ص٧٤، طبعة ١٤٢٦- ٢٠٠٥م، المكتبة العصرية، بيروت.

٢- محيى الدين بن شرف النووى: المنهاج شرح صحيح مسلم، المجلد الأول جـ٢ ص١٨٨ طبعة ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.

لأن اليهود والنصارى لهم كتاب، فإذا كان هذا شأنهم مع أن لهم كتابًا فغيرهم ممن لا كتاب له أولى [(١)]".

والتأكيد على أفضلية النبي- ρ - على الأنبياء السابقين بأشياء وفضائل متعلقة بموضوع رسالته، واضح فيما يرويه الترمذى وابن ماجه بسنديهما من حديث أبى هريرة- τ- قال: قال رسول الله- ρ: " فُضِّلْتُ عَلَى الأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِى الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِى النَّبِيُّونَ "[(٢)].

والمعانى التى يتضمنها هذا الحديث قوله- ρ : "أعطيت جوامع الكلم" أى: جمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ اليسيرة، أو هى إيجاز الكلام فى إشباع من المعنى فالكلمة القليلة الحروف منها تتضمن كثيرًا من المعانى وأنواعًا من الكلام.

وقوله- ρ: "**ونصرت بالرعب**" يُقذف فى قلوب أعدائى، فيخذلهم عن طريق جنود الله العجيبة فى هذا الكون التى سخرها الله- تعالى- له لينصره على أعداء دعوته.

وقوله: "**وأحلت لى الغنائم**" إشارة إلى عطية الله تعالى لهذه الأمة وقد حرّمت على الأمم السابقة.

وقوله- ρ: "**وجعلت لى الأرض مسجد وطهورًا**" تيسير آخر، وفيه بيان أن الأمم السابقة كانوا لا يصلون إلا فى أماكن مخصوصة، وقد رحم الله هذه الأمة بأن جعل الأرض كلها صالحًا للعبادة.

وقوله- ρ: "**وأرسلت إلى الخلق كافة**" وكأن كل هذه الخصال الخمس السابقة تترابط معنويًا لتشكل بمجموعها سببًا فى كون هذه الرسالة جامعة للخلق جميعًا من لتلك التيسيرات، لتدل على قوله- ρ: عن جميع الخلق إننى قد :"**أرسلت رسالة محيطة بهم؛ لأنها إذا شملتهم كفتهم أن يخرج منها أحد منهم**[(٣)]".

ومن بين الأحاديث الجامعة التى تدل على عالمية الدعوة الإسلامية، وتدل كذلك على إحدى معجزاته- ρ - هى إخباره بما سوف يحدث فى المستقبل من اتساع ملك أمته فى مشارق الأرض ومغاربها.

روى الإمام مسلم بسنده من حديث ثوبان-τ- قال: قال رسول الله- ρ- : "إن الله زوى لى الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتى سيبلغ ملكها ما زُوى لى منها، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإنى سألت ربى لأمتى أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم عدوًا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربى قال: يا محمد إنى إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإنى أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم

١- السابق نفسه.

٢ - رواه الترمذى (١٤٤٧) باب ما جاء فى الغنيمة .

٣- المناوى: فيض القدير شرح الجامع الصغير، الجزء الرابع ص٥٦٥ الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مكتبة مصر، القاهرة.

بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدوًا من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال: من بين أقطارها- حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبى بعضهم بعضا [(١)]".

فقد جمع الله تعالى لنبيه الأرض، فنظر إلى مشارقها ومغاربها، وأخبر أن أمته ستملك بقدر ما رأى من مشارق الأرض ومغاربها، يقول النووى: "**وهذا الحديث فيه معجزات ظاهرة، وقد وقعت كلها بحمد الله كما أخبر به - ρ** [(٢)]".

والمراد بالكنزين: الذهب والفضة، والمراد كنزا كسرى وقيصر مَلِكى العراق والشام، وفيه إشارة إلى أن ملك هذه الأمة يكون معظم امتداده فى جهتى المشرق والمغرب، وهكذا وقع. وأما فى جهتى الجنوب والشمال فقليل بالنسبة إلى المشرق والمغرب، وصلوات الله وسلامه على رسوله الصادق الذى لا ينطق عن الهوى، إن هو لا وحى يوحى. وفيه إشارة أيضًا إلى أن أعداء الأمة لا قدرة لهم على إهلاك أهل الإسلام أو محو تراثهم الحضارى التوحيدى كمنارة لأهل الأرض جميعًا، فما زال الإسلام يغزو أهل الأرض رغم ضعف المسلمين ويدخل فيه جموع من مثقفى الأمم القوية يجذبهم إلى الإسلام ما فيه من عقيدة واضحة وتعاليم سهلة يسيرة، لا يشق على النفوس العمل بها، فهى تتوافق مع الفطرة السوية.

والتاريخ خير شاهد على ذلك من خلال التجربة المغولية، فما لبث الغالب أن دخل دين المغلوب، وكوّنوا ممالك فى مشرق العالم الإسلامى كان لها دور تاريخى فى الذب عن الإسلام والمسلمين.كما أن الأمة محفوظة عن الإهلاك العام بما يحدث فى الكون من مهلكات عامة "أى لا أهلكهم بقحط يعمهم، بل إن وقع قحط فيكون فى ناحية يسيرة بالنسبة إلى باقى بلاد الإسلام، فلله الحمد والشكر على جميع نعمه [(٣)]".

إن وصول الإسلام إلى أقاصى الأرض أضحى حقيقة كونية لا تقبل الجدال وهو كما فى حديث المعصوم- ρ - عن تميم الدارى قال: "سمعت رسول الله- ρ - يقول: ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل، عزًا يعز الله به الإسلام، وذلا يذل الله به الكفر [(٤)]".. وكان تميم الدارى يقول: قد عرفت ذلك فى أهل بيتى، لقد أصاب مَن أسلم منهم الخير والشرف والعز، ولقد أصاب من كان منهم كافرا الذل والصغار والجزية. وفى الحديث الشريف إشارة إلى عدم خلو مكان فى الأرض ممن يدين بدين الإسلام، وفيه أن العمل بهذا الدين عز وشرف، وفيه إعجاز نبوى بإخبار ما حدث بالفعل.. فالرسول- ρ - بعث للناس كافة بخلاف الأنبياء السابقين، فقد بعثوا

١- صحيح مسلم (٧٢٥٨) باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض ص١٠٧٩، طبعة سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، المكتبة العصرية، بيروت.

٢- محيى الدين النووى: السابق، جـ١٨ ص١٣-١٤.

٣- السابق: نفسه.

٤- رواه أحمد فى مسنده (١٦٣٤٤) حديث تميم الدارى.

إلى قومهم كما سبق فى البيان القرآنى لعالمية الإسلام: "كان النبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة"[1].. وفيه الإشارات التالية:
- الرسالة الإسلامية تشمل عموم الخلق.
- من خصائص الإسلامية العالمية.
- فى معنى العالمية: البقاء والخلود إلى قيام الساعة.
- لا يوجد أحد من الخلق لا يشمله الخطاب.
- تعاليم الإسلام تصلح لتلك المهمة.
- دعوة الخلق جميعا إلى الإسلام تكليف دينى وضرورة عقدية.
- دعوة الناس إلى الإسلام من فروض الكفايات على الأكفاء من أبناء المسلمين.
- تعلم الناس اللغة العربية ونشرها وسيلة مهمة لنشر الإسلام.
- تعلم لغات أهل الأرض جميعا من وسائل نشر الإسلام.
- تعلم ثقافات أمم الأرض وطبائع الشعوب وعقائدهم أمر أساسى لمعرفة كيفية توجيه الخطاب لهم.

ثالثا -عالمية الإسلام عند الحنابلة (ابن تيمية).

ولقد كتب ابن تيمية رسالة خاصة بعالمية الدعوة، رأينا من المناسب هنا ذكر المعانى الكلية المشتملة عليها، وهى معبرة أصدق تعبير عن وجهة نظر الحنابلة فى مفهوم عالمية الإسلام، وهو أحد علمائهم المجتهدين. ويتحدث ابن تيمية فى رسالته عن عموم رسالة الإسلام وشمولها الثقلين جميعًا من الإنس والجن: "يجب على الإنسان أن يعلم أن الله Yأرسل محمدًا - ρ - إلى جميع الثقلين:الإنس والجن، وأوجب عليهم الإيمان به وبما جاء به وطاعته[2]". ويمضى ابن تيمية موضحًا أن الانصياع لأحكام الإسلام واجب على عموم الخلق من الإنس والجن: "وأن يحللوا ما حلل الله ورسوله، ويحرموا ما حرم الله رسوله، وأن يوجبوا ما أوجبه الله ورسوله، ويحبوا ما أحبه الله ورسوله، ويكرهوا ما كرهه الله ورسوله[3]".

وإن كل من وصله خبر الرسول- ρ - وقامت عليه الحجة برسالته من جميع الإنس وجميع الجن، ثم لم يؤمن بتلك الرسالة الإسلامية العامة لجميع الخلق، فإنه يستحق العقوبة الإلهية كما يستحقها أمثاله من الكافرين الذين بعث إليهم الرسول فكذبوه. ويبين ابن تيمية كذلك أن هذا أصل متفق عليه بين جميع فرق الإسلام من

١- رواه البخارى، كتاب التيمم، باب١، حديث رقم (٣٣٥) باب قوله تعالى: "فإن لم تجدوا ماء".
٢- ابن تيمية: إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، جـ٢ ص٩٩ طبعة ١٣٤٣هـ، تصحيح وجمع الشيخ محمد منير الدمشقى، مصورة دار إحياء التراث العربى، بيروت، عن إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة. والظاهر أنها فتوى لابن تيمية وقد تكون التسمية من عند الشيخ منير الدمشقى نفسه.
٣- السابق نفسه.

أهل السنة والجماعة وغيرهم، وقد تلقى الجميع هذا الأصل من الصحابة والتابعين دون مخالفة من أحد(١).

ورسالة الإسلام امتداد للرسالات السابقة، ورسول الإسلام قد بشرت به الرسالات السابقة، وهو منعوت فى كتبهم، وعلماء الأديان يعلمون ذلك كما قال ربنا تبارك تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭼ (الرعد: ٤٣)

وهناك أمور غيبية لا تصدر إلا من نبى، وهنا تصح شهادة أهل الكتاب، مع العلم اليقينى بأن رسول الله- ρ - كان أميًا ولم يتعلم من أهل الكتاب شيئًا، يقول ابن تيمية: **"وكذلك شهادة أهل الكتاب بتصديق ما أخبر به من أنباء الغيب التى لا يعلمها إلا نبى أو من أخبره نبى، وقد علموا أن محمدا لم يتعلم من أهل الكتاب شيئًا (٢)"**.وهذا غير شهادة أهل الكتاب له نفسه بما يجدونه من نعته فى كتبهم، كقوله- تعالى: ﭽ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﭼ (الشعراء: ١٩٧) وكذلك فى قوله تعالى سبحانه : ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﭼ (الأنعام: ١١٤) وشهادتهم له بما أخبر به من الغيبيات تطابق ما عندهم، وبالتالى يحصل اليقين برسالته التى تتماشى فى نهجها وسبل الأنبياء السابقين، لنصل فى نهاية المطاف إلى وحدة المصدر ووحدة الهدف فى رسالات السماء إلى أهل الأرض.

ومن هنا نعلم يقينًا أن آى الذكر الحكيم ليست خطابًا للعرب فقط، وإنما هى خطاب لجميع الإنس والجن كافة، يقول ابن تيمية: **"والآيات التى أنزلها الله على محمد- ρ - فيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن، إذ كانت رسالته عامة للثقلين"(٣)**.

فتقسيم الناس بحسب المفهوم القرآنى لا يتم عن طريق اللون أو الجنس ولا الفقر ولا الغنى، ولا الإرث عن الآباء والأجداد من نسب أو شرف، فكل هذه التقسيمات لا تدل على الأفضلية بذاتها، وإنما المعيار الذى تبنى عليه الأفضلية هو القيم الخلقية التى يعلو بها الإنسان على غيره، ليكون تنافس الناس فى هذا المضمار الذى هو فى النهاية رفعة الإنسانية وارتقاء بها، يقول ابن تيمية موضحا المعيار الذى جاء به الإسلام والذى تتعلق به الأحكام: "إنما علق الأحكام باسم مسلم وكافر ومؤمن ومنافق وبر وفاجر ومحسن وظالم (٤)".

وبدأ ابن تيمية يناقش بعض الآراء الفقهية التى يشم منها رائحة تخصيص العرب ببعض الأحكام، واعتبر أن ذلك نوعًا من الظن الذى يفتقد إلى دليل من الكتاب أو السنة، وهى(٥):

١- السابق نفسه.
٢- ابن تيمية: السابق ص١٠١.
٣- ابن تيمية: السابق ١٠٤.
٤- السابق: نفسه.
٥- السابق من ص١١١-١١٧.

- لا يوجد دليل من القرآن الكريم والسنة النبوية على منع رق العرب بالخصوص، وإنما فعل ذلك عمر بن الخطاب- τ - لمصلحة رآها، وليس من باب الحكم الشرعى الذى يلزم الخلق كلهم، وقد اعتبرها الإمام أبو يوسف صاحب أبى حنيفة حكما شرعيا وهو ليس كذلك (عند ابن تيمية).

- القول بأن الله حرم على جميع المسلمين ما تستخبثه العرب وأحل لهم ما تستطيبه، فجمهور الفقهاء على خلافه؛ لافتقاره إلى دليل أيضًا.

- وكذلك التقديم فى الصلاة لمجرد ميزة النسب، فأكثر الفقهاء على خلافه؛ لاعتمادهم على النصوص التى تؤيد إمامة الأقرأ دون غيره بصرف النظر عن نسبه.

- وكذلك القائل بعدم كفاءة نسب غير العربى للمرأة العربية فى الزواج، وهى مسألة اجتهادية ترد هى وأمثالها إلى كتاب الله وسنة رسوله، ولا يوجد نص صريح من كتاب أو سنة بهذا.

- قد يكون للعرب فضيلة على غيرهم، ولكن لا يترتب على ذلك حكم شرعى، بل هو من باب ذكر الفضيلة لا غير.

والخلاصة، أن الإسلام دين عام لجميع البشرية، ولا توجد أحكام خاصة لشعب دون شعب، والفضيلة الوحيدة الخاصة بالعرب جعلها الشرع الحنيف ميزة لقريش العربية، بأن جعل الإمامة العظمى فيهم، مع وجود خلاف بين علماء الإسلام فى ذلك[1].

رابعا - عالمية الإسلام عند المدرسة المشائية.

(أ) - أبو الحسن العامري

كتب أبو الحسن العامرى عن عالمية الإسلام وخصائصه فى كتابه القيم **(الإعلام بمناقب الإسلام)**، وهو أيضًا من المعبرين عن المدرسة المشائية، فهو تلميذ مباشر للكندى مؤسس المشائية فى العالم الإسلامى. ثم تحدث الفارابى بعده عن عالمية الإسلام وشموله كل أرجاء المعمورة، ولكن بالطريقة الفارابية غير المباشرة، وسنعرض لها بعد عرض وجهة العامرى.

فالعامرى يتتبع خصائص الدين الإسلامى لتقديم رؤية واضحة تثبت بالبراهين الساطعة أهلية هذا الدين وصلاحيته ليكون عامًا للخلق جميعًا وذا صلاحية لكل الأزمان حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

١- السابق: نفسه.

فالدين الإسلامى اعتنى فى التوحيد بقضية إثبات الصانع، وأبرز ذلك متكلمة الإسلام فعنوا :"**بتقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية، فى استخلاص توحيد الله تعالى من شبهات المعاندين ومغالطات المغالطين**[1]".

لقد تم على أيدى المتكلمين إظهار محاسن العقيدة الإسلامية، لخلوصها من التشبيه الذى هو معتقد اليهود، والتثليث الذى هو معتقد النصارى، والثنائية الذى هو معتقد المجوس، والشرك الذى اعتقده عبدة الأوثان، حتى جرد هؤلاء المتكلمون القول بالتوحيد الخالص لله رب العالمين ودفعوا ببراهينهم شبهات المعارضين[2].

وذلك انطلاقًا من قول الحق- تبارك وتعالى: چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ چ(آل عمران: ٦٤) وفى نطاق النبوة، سلم الإسلام من الغلو والتقصير، فقد سلم من الغلو فيما أدعته النصارى فى عيسى عليه السلام، وسلم كذلك من التقصير فى حق الأنبياء - عليهم السلام - فيما ادعته يهود باتهامهم -حاشاهم- بالفواحش والفجور[3].

فرسالة السماء إلى الأرض فجرت فى الضمير الإنسانى وأفاضت عليه عقيدة اليوم الآخر، ونجد ذلك فى الأديان ذات المصدر السماوى، وكذلك فى الأديان الأرضية، ولكن بنى إسرائيل انحرفوا عن ديانة موسى -υ- وأغفلوا ما جاء فيها عن اليوم الآخر، وإن وجد فبشكل مشوش، وفى النصرانية جاء ما يسمى بـ "الحياة الأبدية"، ولكن القرآن الكريم قدم الصورة الوحيدة المفصلة للقيامة والحساب والنعيم والعذاب :"**فى صورة أكمل وأنقى من كل تصور سابق فى تاريخ الإنسانية الطويل**[4]".

ومن هنا يتضح أن إثبات المعاد عند المسلمين لا يمكن أن يقارن بين الإسلام وغيره، وإذا افترضنا حدوث مثل هذه المقارنة :"**فالذى يعتقده الإسلاميون متى أضيف إلى سائر ما يعتقده أهل الأديان وحُكّم العقل فيه، ظهر فضله**[5]".

فلا يمكن بحال من الأحوال أن ينصلح حال العالم وتسود فيه قيم العدل والرحمة والإخاء والمساواة الحقيقية، وتنتفى فيه العنصرية البغيضة، ويتلاشى فيه الاستغلال، ويستقيم الضمير الإنسانى على الجادة، إلا إذا آمن الحكام والمحكومون باليوم الآخر. وإذا نظرنا إلى الأحوال التعبدية فى الإسلام، نجد روح الوسطية التى تسوده، وهو ما يعطيه أحقية الخلود والبقاء؛ لموافقة ذلك جميع الطبائع، يقول العامرى: "**إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة**

١- أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى ت (٣٨١هـ) الإعلام بمناقب الإسلام تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، ص١٣٠، طبعة سنة ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م، دار الكاتب العربى، القاهرة.

٢- السابق: ص١٣١.

٣- العامرى: السابق ١٣٢.

٤- سيد قطب: مشاهد القيامة فى القرآن، ص٣٦, ط٩: ٢٠٠٣م، دار المعارف، القاهرة.

٥- العامرى: السابق ص١٣٥.

واللين، ليجد كل امرئ من ذوى الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله فى معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته[١]".

فالغلو فى التنسك والانقطاع عن العالم والتقرب إلى الله بألوان وصور كلها تعذيب للنفس، معلوم أن ذلك مخالف للطبيعة الإنسانية :"**فإن جبلّة العالم مؤسسة على امتزاج المحاب بالمكاره[٢]"**.

فقد تشترك أصول العبادات وكذلك بعض صورها فى ديانات متعددة، ولكن أفضلية الإسلام فى مجال التعبدات وتوافقه مع الجبلة الإنسانية فى كل زمان ومكان بارزة واضحة، فجاءت شعائر الإسلام التعبدية من حيث الكمية والكيفية متوازنة، فالكمية التعبدية فى الإسلام لم تكن بالكثرة التى تبلغ حد الإسراف، ولا من القلة التى تبلغ حد التقصير، أما الكيفية فقد جاءت متناسقة فى شكلها ولبها لتوافق حق التعظيم لله جل جلاله[٣].

أما العبادة المالية، فالإسلام يفوق جميع الأديان فى تقريرها واعتبار ذلك حقًا مقررًا للفقير والمسكين، فقد قرنت هذه العبادة بالصلاة التى هى عماد الدين، وفيها عون للإنسان أن يروض طباعه فى السماحة ويقوى نفسه على التبرؤ من الشح؛ ولهذا :"**لما علم الله أن من طباع البشر الشغف بالمال، جعل الخطاب مع المبالغة فى الحث عليها (الصدقة) خارجًا على ألطف لطف[٤]"**.

ولفريضة الجهاد أهمية عظيمة؛ حفاظًا على السلام ونشرًا للأمن والأمان، ودحضًا للمفسدين فى الأرض وردعهم عن الاعتداء على المسالمين والعباد، وحفاظًا على أماكن العبادة، ويبين كل ذلك العامرى قائلاً: **"لولا قيام أهل الدين بالمحاماة عن دينهم بالسيف لاجتاحهم أعداؤهم، ولظهر الفساد فى البر والبحر، ولهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد[٥]"**.

فالحروب التى تخوضها البشرية منذ فجر تاريخها إلى نهاية عمر الدنيا - دعك من الغطاء الأخلاقى الذى تتسربل به بعض الدول لتخفى سوءة غرضها عن الناس- لا تخرج عن واحدة من ثلاث: جهاد، أو فتنة (التعصب القبلى والوطني)، أو تصعلك (الاستيلاء على ثروات الضعفاء)، وحروب أهل الإسلام هى فى حقيقتها جهاد: **"وهو الذى يتولاه عمّار البلاد وساسة العباد من الدفاع عن الدين والصيانة للمراتب[٦]"**.

١- السابق: ١٣٩.
٢- السابق.
٣- السابق: ص١٣٩ وما بعدها.
٤- السابق: ص١٤٦.
٥- السابق: ١٤٧.
٦- السابق: ١٥٦.

فالجهاد ضرورة اجتماعية للتخلص من الظلم والقهر والاستغلال، وتسلط أهل الوثنية المادية بكل أشكالها على أهل الديانة وقهرهم لاعتناق تلك المفاهيم المادية التى تتعارض مع أصل فطرتهم.

وعلى الجملة، فعناصر الخلود والبقاء والصلاحية للبشرية جمعاء تكمن فى تعاليم هذا الدين الحنيف :"**وفضائل الناس لن تتم إلا بامتزاج أحوال الدين والدنيا، واشتباك أسباب الآخرة بالأولى، ودين الإسلام هو المنتظم لها كلها، الوافى بعامة أبوابها**(١)".

ولقد أخرج الإسلام البلاد التى استضاءت بنوره فى أرجاء المعمورة من مذلة الطبقات الاجتماعية التى كانت ترسف فى أغلالها، وخاصة فى بلاد الفرس والهند، لقد كانوا مضطهدين بسياسة الاستعباد رغم سخافة الدعاوى التى قام عليها النظام الطبقى هنالك، ومهما كان عقل وهمة من هم فى الطبقة الدنيا، فلا يستطيعون الخروج منها.

ولا شك أن الحجْر على أصحاب العقول والهمم فيه قهر لنفوسهم الكبيرة، بجوار حرمان المجتمع من انتفاعه بفضل عقولهم وموفور همتهم وعلو أخلاقهم وفيض علمهم، يقول العامرى: "**وليس يشك أن تسخير العاقل الحر بالقهر والغلبة على المنزلة الواحدة، وزجره عن اكتساب المحامد بالهمة العلية والتمنى اجتهاد سعيه إلى ما يتمناه من الجاه والمَعْلُوَة - فى الغاية فى الاتضاع والخسة، وهى النهاية فى الاستسلام للغضاضة**(٢)".

والدليل على صحة هذا الكلام أنه بعد دخول الإسلام هذه البلاد، امتزجت قلوبهم وعقولهم بتعاليمه، حتى أصبحوا بما امتازوا به من عقل وهمة وخلق رفيع قادة الناس علما وعملا، وتولى كثير منهم المناصب الرفيعة فى الدولة الإسلامية، بل قد أصبح الكثير منهم شعراء وعلماء فى الشريعة نفسها، وقد ازداد: "**أعلام اللغة العربية من قوم ينتمون إلى أصل غير عربى** (٣)".

فالإسلام لا يفرق بين الناس، وقد قضى بتعاليمه السمحة على كل أشكال التمايز العنصرية، وفتح للبشر باب الأمل فى حياة لا يستشعر فيها الإنسان أى حرج من نسبه أو لونه، وحث الناس جميعًا على اكتساب الفضائل والخلق الجميل؛ ليكون هذا هو الميزان الذى يتنافس فيه المتنافسون، وهو مقياس التفاضل بينهم، ولا نحتاج بعد ذلك لأدلة أخرى تثبت أن المضامين التى يحملها هذا الدين هى التى تدفعه إلى العالمية والانتشار والخلود.

(ب) - الفـــــارابــى.

١- السابق: ص١٥٨.
٢- السابق: ١٧٥.
٣- المستشرق: أ.فون جرونيادم: حضارة الإسلام، ترجمة الأستاذ عبد العزيز جاويد ص٢٥٦ طبعة ١٩٩٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

وقبل الحديث عن أثر الثقافة الإسلامية فى فلسفة الفارابى، خاصة فى مفهوم عالمية الإسلام، نلقى بعض الأضواء الكاشفة على فلسفته لنتفهم ما يقوله عن العالمية الإسلامية، فالفارابى فلا يمكن عده من المقلدة للفكر اليونانى دون وجود آثار كبيرة للثقافة الإسلامية فى فكره الفلسفى، فالفلسفة عنده لا تتعارض مع الشريعة، وهناك توافق بينهما، وجمهورية أفلاطون ليست هى طبق الأصل مدينة الفارابى الفاضلة، ففكرة الإله عند أفلاطون فكرة مشوشة مشوبة بالتصورات الوثنية، وفكرة الإله عند الفارابى مدعمة بالوحى، فهى أرقى من الفكرة الأفلاطونية وإن لم تتطابق كاملة مع التصور الإسلامى الخالص لخالق العالم سبحانه وتعالى[1].

فقد هدم أفلاطون نظام الأسرة، كما ظهر لنا من قبل، ولم يتعرض الفارابى لنظام الأسرة بالهدم، وبعض مؤرخى الفلسفة من المسلمين لم يتوصل إلى الطريقة النقدية التى اتسم بها أسلوب الفارابى فى وصف الاجتماعات غير الفاضلة.

وتبين لنا من قبل تلك النزعة العنصرية التى اتسم بها الفكر السياسى اليونانى، وقد ظهرت فى فكر أفلاطون وأرسطو، واعتبار النظام الطبقى القائم على قوى النفس الثلاثة كما مر بنا من قبل عند أفلاطون، ولا شيء من هذا بالطبع نجده عند الفارابي؛ وذلك لأن المجتمع الإسلامى الذى عاش فيه الفارابى لم يكن يعرف هذا النظام الطبقى بتلك المواصفات الصارمة، وتعاليم الإسلام لا تقرّ أى فوارق طبقية للبشر على أساس المكانة الاجتماعية.

فمن المعروف عند دارسى الفكر السياسى اليونانى ذلك التقسيم العنصرى اليونانى الحر والأثينى الحر، وهو المواطن والإنسان، وما عدا ذلك فهمج ورعاع، وبطبيعة الحال ينبغى أن يخلو فكر الفارابى من هذه العنصرية؛ لأنها تتعارض مع الرؤية الإسلامية التى تقوم فى أساسها على المساواة بين البشر.

وكذلك تختلف السعادة فى المفهوم الأفلاطونى عنها فى المفهوم الفارابى، ومن المؤكد أن نظرية السعادة عند الفارابى لها جذورها الإسلامية، فلم يمتد نظر أفلاطون ولا أرسطو إلى عقيدة اليوم الآخر كما هى عند المسلمين، ونجد أثر تلك العقيدة واضحا على الفارابى.

إن نظرية العقول العشرة التى أخذها الفارابى من أفلوطين ظنا منه أنها لأفلاطون، قد طوعها الفارابى للمفاهيم الإسلامية، وبصرف النظر عن المآخذ

---

١ - الدكتور جمال المرزوقى: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ص ٣ وما بعدها ط١: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م دار الهداية القاهرة .

العقلية والشرعية التى تؤخذ عليه فيها، فإن المحرك الأول للفارابى - بحسب وجهة نظري- كانت رغبته الشديدة فى خدمة العقيدة الإسلامية وتغلغل الثقافة الإسلامية داخل كيانه، رغم غلبة الثقافة اليونانية على إنتاجه الفلسفى.

إن تقسيمات المدن الفاضلة وغير الفاضلة ما هو إلا نظرة نقدية للتفكك الذى أصاب الدولة الإسلامية من تسلط أمراء التغلب وانفصالهم عن جسم الدولة العباسية، بل وضعف الدولة عن مواجهة الحركات الانفصالية الخارجة عن الملة، كحركات القرامطة والحشاشين والإسماعيلية الباطنية فى إقامتهم مدنا تعيش بتلك الأفكار الهدامة(١).

بل ووجود قطاع الطرق شجعهم الضعف السائد على التطاول وإقامة مجتمعات صغيرة تعيش على السلب والنهب، وهذا كله بطبيعة الحال لم يكن ليخطر على بال أفلاطون أصلاً.

إن الفكر السياسى عند الفارابى يحتوى على مجموعة من الآراء تجتمع لتشكل فى نهايتها منظومة متكاملة تعتمد على فلسفته فى نظام الكون والنفس، وغايته السعادة للفرد والمجتمع، والسعادة الحقيقية عنده تتحقق بالاجتماع الإنسانى وتعاون الإنسان مع بنى جنسه(٢).

فقد جعل الفارابى الغرض من الاجتماعات البشرية القائمة على التعاون وصول الإنسان إلى الكمال :"**إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها الإنسان وحده منفردًا دون معاونة أناس كثيرين له** (٣)".

ومن المعتبر أن الجبلة الأصلية للإنسان تقتضى الاتصال ببنى جنسه، يقول الفارابى: "**وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطًا فيما ينبغى أن يسعى له بإنسان أو بأناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال**(٤)".

فالإنسان مدنى بطبعه، يحتاج فى أصول معاشه إلى غيره ليصل إلى ما يصبو إليه من غاية شريفة هى الكمال، ويوضحه الفارابى قائلا: "**لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم**(٥)".

---

١ - لمزيد من التفاصيل حول الحركة الباطنية فى الدولة العباسية ، الشيخ محمد الخضرى : الدولة العباسة ص ٤٠٥ وما بعدها (بدون تاريخ) مكتبة الإيمان النتصورة.

٢- الدكتور حسن الشافعى: التيار المشائى فى الفلسفة الإسلامية، ص٦٥ طبعة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، دار الثقافة العربية، القاهرة.

٣- الفارابى: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين ص٦١، الطبعة الأولى سنة ١٤٠١-١٩٨١م، دار الأندلس، بيروت.

٤- السابق: نفسه.

٥- السابق: نفسه.

والناظر إلى التكوين الجبلى للبشر يجد أنهم فى حاجة شديدة إلى مجاورة من يشبههم فى الجبلة، يذكر الفارابى أن"الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورًا لمن هو فى نوعه، فذلك يسمى الحيوان الإنسى والحيوان المدنى [١]".
والخلاصة: أن الفارابى عنده هدفٌ قريب لتحقيق هدف أسمى، فالهدف القريب الوصول إلى الكمال الإنسانى، والهدف الأسمى هو تحقيق السعادة القصوى، والوسيلة لتحقيق الهدفين هى الاجتماع الإنساني

لم يكتف الفارابى بذلك، بل قسم الاجتماعات الإنسانية إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى: اجتماعات تعتبر من وجهة نظره كاملة، وهى العظمى، وهى التى تشمل العالم بأسره. المجموعة الثانية: اجتماعات أقل منها درجة، وهى الاجتماعات الوسطى، وهى اجتماع جزء من المعمورة أو اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.المجموعة الثالثة: اجتماعات غير كاملة بحسب وجهة نظر الفارابى، مثل اجتماع أهل قرية واجتماع فى سكة (شارع)، ثم الاجتماع فى منزل[٢].

والجدير بالذكر هنا أن الاجتماع المثالى الأكبر الذى يعد من أكمل الاجتماعات الإنسانية والذى يعم المعمورة جميعها ويشمل بنى البشر جميعهم، لم يكن ليخطر على بال فلاسفة اليونان أكابرهم من أمثال أرسطو وأفلاطون، ولا يمكن بحال من الأحوال إلا الحكم بتأثير الثقافة الإسلامية فى نفس الفارابى وهو يقرر هذه المعانى.

فالإسلام يحمل تعاليم عالمية تقوم بتنظيم حياة البشر جميعًا وفق منظومة متكاملة تتوافق والطبيعة البشرية، ولكن الفلسفة السياسية اليونانية لم تخرج عن إطار واحد ولم تتصور غيره، وهو إطار دولة المدنية فى نطاقها الضيق المحدود، أما نظر الفارابى السياسى فقد امتد ليشمل كل أرجاء المعمورة[٣].

فالسبب الرئيس الذى من أجله وسع الفارابى من الاجتماعات حتى شملت العالم بأسره هو تأثره بالنظام السياسى الإسلامى، وتأثره أيضا بالقرآن الكريم وحديثه عن عالمية الإسلام، كذلك السنة النبوية المشرفة.

ومن هنا نرى الاتفاق بين الحنابلة وهم يقررون الحقيقة الإسلامية بأن الإسلام رسالة هداية للعالم أجمع، والمشائية التي تتجاوز الفكر السياسى اليونانى متأثرة

١- السابق: نفسه.
٢- الفارابى: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، شرح وتعليق الدكتور على عبد الواحد وافى، ص٢٢ الطبعة الثانية ١٣٨١هـ-١٩٦١م، لجنة البيان العربى، القاهرة.
٣- الدكتور على عبد الواحد وافى: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى، من المقدمة ص١٦.

بتلك الخاصية التى يتميز بها الإسلام وهى أنه دين عالمى خالد وله نظام سياسى هو الخلافة وهى مؤسسة عالمية .

ومع أن الرواقية مالت إلى مفهوم يشبه فكر الفارابي عن العالمية إلا أنها لا تمثل تيارًا عامًا في الفكر اليوناني والأظهر هو تأثر الفارابي بالثقافة الإسلامية في هذا الشأن وخاصة أن العامري قد سبقه في تقرير هذه الفكرة.

المبحث الثانى : الخلفية التاريخية الإسلامية .

كان لزامًا علينا ونحن ندرس الفكر السياسى لفقهاء الحنابلة مقارنة بفلاسفة المشائية، أن ندرس الواقع التاريخى لتطبيق الإسلام، فهو الخلفية المؤثرة فى النهجين معا، فقد يظهر أثر تلك الخلفية لكل ذى عينين فى المدرسة الحنبلية، ولكن قد يحتاج الأمر إلى التأمل والاستقصاء عند المشائية؛ لنثبت هذا الأثر، ولعل الفارابى لم تغب عن عينيه مطلقًا السيرة النبوية العطرة وهو يرسم مدينته الفاضلة، ووعت ذاكرته بعض الفترات والأحداث المؤلمة وهو يتحدث عن المدن غير الفاضلة، بل قد يكون ذلك وجهة نقدية منه لأحداث عصره وما قبلها.. فقد نزل الإسلام هداية ورحمة للناس جميعًا، ومعه قوانين تنظم علاقات الأمة وتحل مشكلاتها، وتزيل الخلاف فيما بين أفرادها.

ورسالة الإسلام جامعة لأمور الدين والدنيا، يصعب معه الفصل التام بين الأمرين: "**فالإسلام عقيدة وشريعة، دين وثقافة، أسلوب حياة، أمة ودولة، لها شريعتها المتكاملة والمتطورة لتدبير شئون هذه الدنيا، والتجاوب مع حاجات الإنسان، لكى يحيا حياة إنسانية كريمة، خاضعة لسيادة الخالق وحده**[١]".

أولا - عصر النبوة.

ففى العصر النبوى عاش الناس حياة مثالية تُساس بالقانون الشرعى المنزل وهو غض طرى، نزل لتوه من السماء، فلمس سويداء قلوبهم، فتلقوه بالتسليم المطلق، عن وعى كامل، فالوحى يفرض الواجبات ويعطى الحقوق، فلم يكثر الخلاف، وإذا ما ظهر خلاف ما فهو محسوم بالوحى.

وقد بدأ الرسول - ρ - تطبيق أحكام القرآن المنزلة عليه كرئيس أعلى للدولة، بجانب صفته النبوية فى تلقى الرسالة الإلهية منذ أن هبط المدينة المنورة، هذه المهمة المزدوجة المتمثلة فى شخصية الرسول- ρ - هى فى الحقيقة نابعة من مضمون وخصائص الدعوة الإسلامية التى جاء بها من عند ربه، فهى لم تقتصر على جانب واحد من جوانب الحياة.

١- عبد الرحمن عزام: الرسالة الخالدة، ص١١ طبعة ٢٠٠٦م، دار القلم، الكويت.

وعندما وصل الرسول- ρ - إلى المدينة شرع فى تثبيت دعائم الدولة الجديدة على قواعد متينة وأسس راسخة، فبدأ أولا ببناء المسجد، ثم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وأصدر الوثيقة أو الدستور الإسلامى فى المدينة، الذى ينظم العلاقات بين المسلمين واليهود ومشركى المدينة، وإعداد جيش لحماية الدولة الناشئة. ولم ينس أبدا البناء العقدى الإيمانى، والتربوى الأخلاقي؛ لتقوم الدولة على أسس قويمة[١].

وأول عمل قام به الرسول- ρ - فى المدينة هو بناء المسجد - كما سبق الإشارة إليه- فإلى جانب أنه بناء للعبادة فى المقام الأول، أضحى كذلك له دور سياسى بارز، فهو دار الندوة، ومجلس الشورى، ومكان استقبال الوفود، فكان- ρ -وأهل شورته يتجملون للجلوس للوفود بلبس الملابس الحسنة دون مبالغة، يأخذون منهم العهود على الإسلام والجهاد[٢].

ومن المعلوم أن الأحكام الشرعية فى شئون الحكم والسياسة وفى سائر ما يتطلبه وجود النظام السياسى والحكومة الإسلامية فى المعاملات والمواريث والقضاء والجهاد وأهل الذمة وغيرها، كانت تتنزل أولا فأولا فى مدينة الرسول- ρ - مما يؤكد الواقع التاريخى بأن أول دولة إسلامية هى دولة الرسول عليه السلام، وأول مجتمع إسلامى وجد هو مجتمع المدينة المنورة.

(أ)- الدلالات السياسية فى وثيقة المدينة.

أما وثيقة المدينة فهى تشكل العقد الاجتماعى الأول فى تاريخ البشرية، ويمكن اعتبارها أهم مرتكزات المواطنة في دولة المدينة، وبذلك يكون الرسول- ρ - قد حفظ السلم الأهلى فى دولته الناشئة[٣].

ويمكن استخلاص الدروس المستفادة من تلك الوثيقة **فيما يلى :**

- هذه الصحيفة لها جانبان؛ جانب الأخوة الإيمانية التى تجمع المهاجرين والأنصار، والجانب الآخر لغير المسلمين، على قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".
- إن الإسلام هو صانع التعددية؛ فالبشرية لم تعرف السماحة إلا مع الإسلام، ومع وضع النبي- ρ - لصحيفة المدينة فى السنة الأولى الهجرية (٦٢٢م)[٤].

١- الدكتور على محمد الصلابى: السيرة النبوية، جـ١ ص٢٩٨، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، مؤسسة اقرأ، القاهرة.

٢- ا بن حجر العسقلانى : فتح البارى شرح صحيح البخارى، جـ٦ ص١٩٨، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، دار الريان، القاهرة. وقارن الدكتور أحمد فؤاد سيد: تاريخ الدعوة الإسلامية، ص١٣٢، طبعة ١٩٩٧م، مكتبة الدعوة، القاهرة.

٣- راجع نص الوثيقة، الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادى: مجموعة الوثائق السياسية فى العصر النبوى والخلافة الراشدة، ص١، بدون تاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٤- الدكتور محمد عمارة: فى ندوة عن صحيفة المدينة فى مجلة التبيان، عدد ٥٤، المحرم ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- الاهتمام بالمسألة الاجتماعية والعلاقات البشرية سمة أصيلة فى رسالة الإسلام، فقد وضع فى الوثيقة لأبناء الوطن الواحد الحقوق والحريات، وتحدد فيها مفهوم الأمة القائم على الوفاق والتعايش. وقد جاءت بمفهوم جديد للمساواة؛ فهى قد لا تعنى المثلية، ولكن تعنى التساوى فى الحقوق والواجبات' بصرف النظر عن الاختلاف فى الدين[1].

بداية الجهاد وغزوات الرسول- ρ - أما الجهاد فهو بذل الجهد فى سبيل إعلاء كلمة الله – تعالى - وإقامة المجتمع الإسلامى، وهو :"**ذروة سنام الإسلام وقبته، ومنازل أهله أعلى المنازل فى الجنة، كما لهم الرفعة فى الدنيا فهم الأعلون فى الدنيا والآخرة**[2]".

وقد كان الحديث عنه - ولا يزال- أهم تُكأة يعتمد عليها أعداء الإسلام قديمًا وحديثًا فى خلط الحق بالباطل، وفى محاولة فتح ثغرات فى جوانب صرح هذا الدين الحنيف؛ بغية التشكيك فيه والنيل منه[3].

ولكن الأمر على غير ما يفهم هؤلاء؛ فأوامر الإسلام فى الجهاد تتوافق مع الطبيعة البشرية ومع السنن الكونية، ومع الواقع التاريخى الذى لا يستطيع أن ينكره منصف، فأى أمة تتقاعس عن الجهاد تتعرض للمذلة لا محالة.

(ب) - البعد السياسى للجهاد.

والقرآن الكريم ،حينما شرع الجهاد القتالى بين الحكمة منه، وهى سنة الدفع؛ حتى لا يتسلط أهل الوثنية، على أهل الإيمان، بهدم دور عبادتهم ظلمًا وعدوانًا، كما فى قوله تعالى: ٹ ٹ ﭼ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ(الحج: ٤٠) ومعنى الآية الكريمة : لولا مشروعية فريضة الجهاد بدفع بعض الناس ببعض؛ لهدمت - فى زمن كل نبي- دور العبادة المقامة[4].

ثانيا -عصر الخلفاء الراشدين.

(أ) - ولاية أبى بكر الصديق- τ -

انتقل الرسول- ρ - إلى جوار ربه بعد تمام نعمة البلاغ، ولم يترك شيئًا مما يقرب إلى الله تعالى - إلا أمر به، ولا شيئًا مما يغضب ربه إلا نهى عنه، وترك للناس حرية اختيار من يحكمهم؛ فاختار المسلمون أبا بكر الصديق خليفة أول للرسول- ρ - :"**وبويع فى اليوم الذى قبض فيه رسول**

١- الدكتور أحمد قائد الشعيبى: وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، ص٢٠٩، وما بعدها كتاب الأمة، العدد ١١٠ ذو القعدة ١٤٢٦هـ، وزارة الأوقاف القطرية.

٢- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد جـ٣ ص٥.

٣- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى: فقه السيرة النبوية، ص١٢٦، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، دار السلام، القاهرة.

٤- ابن الجوزى: زاد المسير، جـ٥ ص٣١٩.

الله- ρ - فى سقيفة بنى ساعدة بن كعب بن الخزرج، ثم بويع بيعة العامة يوم الثلاثاء من غد ذلك اليوم [١]".

الدلالات السياسية فى اجتماع السقيفة :

فقد أدركت هذه الصفوة من كبار رجالات الصحابة - رضوان الله عليهم- أنه لا بد من مواصلة الحركة الإسلامية بعد وفاة الرسول- ρ - ولا يمكن أن يبقوا بعض يوم بلا جماعة. إنهم مهما اختلفوا فيمن سيكون إمامهم فإنهم اتفقوا على عدم جواز - حتى ولو كان يوما واحدًا- :"**بقاء المسلمين من غير رأس يجمع أمرهم ويلم شملهم ويرعى شئونهم ويقيم أحكام الشريعة فيهم [٢]**" والمناقشات التى دارت فى السقيفة تدل على أن الأنصار - مع ما قيل فيها- رضوا فى النهاية بأبى بكر الصديق، كما تدل كذلك على الحرية التى كان يتمتع بها الصفوة فى إبداء آرائهم، ثم تجردهم من الميول والأهواء الذاتية. وعندما يتبين لهم ما فيه رشدٌ ومصلحة يتبعونه بلا تحفظ، يقول المستشرق "ماكدونالد": "**إن اجتماع السقيفة يذكرنا - إلى حد بعيد- بمؤتمر سياسى دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة [٣]**".

والدروس المستفادة من اجتماع السقيفة متعددة، نذكر منها[٤]:

- **أول ما قرره اجتماع يوم السقيفة** أن "نظام الحكم ودستور الدولة" يقرر بالشورى الحرة؛ تطبيقًا لمبدأ الشورى الذى نص عليه القرآن الكريم؛ ولذلك كان هذا المبدأ محل إجماع، وسند هذا الإجماع هو النصوص القرآنية التى قررت الشورى، أى أن هذا الإجماع كشف وأكد أول أصل شرعى لنظام الحكم فى الإسلام وهو الشورى، وهذا أول مبدأ دستورى تقرر بالإجماع بعد وفاة الرسول الكريم - ρ - ثم إن هذا الإجماع لم يكن فى الحقيقة إلا تأييدًا وتطبيقًا لنصوص الكتاب والسنة التى قررت الشورى كمبدأ للحكم فى الإسلام.

- **وقد تقرر يوم السقيفة أيضا** أن اختيار رئيس الدولة، أو الحاكم المسلم، وتحديد سلطاته، يجب أن يتم بالشورى، أى البيعة الحرة التى تمنحه تفويضا لتولى الولاية بالشروط والقيود التى يتضمنها عقد البيعة الاختيارية الحرة - "الدستور" فى النظم المعاصرة - وكان هذا ثانى المبادئ الدستورية التى أقرها الإجماع، وكان قرارًا إجماعيًا، كالقرار السابق.

١- ابن قتيبة : ت (٢٧٦هـ) المعارف، ص٩٩، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢- الأستاذ ظافر القاسمى: نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى، جـ١ ص١٥٧، الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م، دار النفائس، بيروت.

٣- نقلا عن الدكتور: محمد يوسف موسى: نظام الحكم فى الإسلام، ص٧٣ بدون تاريخ، دار الفكر العربى، القاهرة.

٤- الدكتور: توفيق محمد الشاوى: فقه الشورى والاستشارة، منقول بتصرف يسير، ص١٤٠، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، دار الوفاء، المنصورة.

- **تطبيقًا للمبدأين السابقين،** قرر اجتماع السقيفة اختيار أبى بكر ليكون خليفة المسلمين الأول بعد الرسول- ρ.

فقد تولى أبو بكر أمر الأمة بعد الرسول- ρ - ولقد استهل عهده بخطبته الشهيرة يوم السقيفة، وضع فيها دستور العلاقة بين الحاكم والمحكوم، قال الصديق -τ - بعد حمد الله والثناء عليه: "**أما بعد فأيها الناس، إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف منكم عندى قوى حتى أريح عليه علته إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف عندى ،حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد فى سبيل الله، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة فى قوم ،إلا عمهم الله بالبلاء. أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم** [١]".

قرر الصديق فى هذه الخطبة قواعد العدل والرحمة فى التعامل بين الحاكم والمحكوم، وبيّن فيها بجلاء أن طاعة الحكام مترتبة على طاعة الله ورسوله. وأخبر أن إعزاز الأمم مرتبط بالجهاد فى سبيل الله، ولا بد من الابتعاد عن الفواحش؛ لأنها السبب الأكيد لانهيار الأمم، وهذا وذاك من السنن الإلهية التى لا تتبدل ولا تتغير.

واجهت الصديق-τ - مشكلات فى بداية حكمه، أثبت فيها عبقريته الدينية والسياسية والحربية، فأول المشكلات كان إنفاذ بعث أسامة بن زيد، والمشكلة الأخرى ارتداد كثير من القبائل العربية ومنع الكثير منها الزكاة، وبعضهم ناصر المرتدين :"**وقد وقف أبو بكر من هذه القضية موقفًا خالدًا أثبت فيه أنه رجل الساعة فعلاً، فلم يفرق بين العبادة البدنية كالصلاة والعبادة المالية كالزكاة، ورفض أن ينتقص من الدين شيء** [٢]".

وكأن أبا بكر قد أراد أن قول: لا إله إلا الله بطرف اللسان ليس إيمانًا حقيقيًا، ولا إسلامًا مقبولاً، وإنما ينبغى أن تقال باللسان ترجمة عما فى القلب من الإيمان بالله والتصديق للنبي- ρ - والائتمار بما أمره، والانتهاء عما نهى عنه المولى تبارك وتعالى- ورسوله الكريم ρ وقد أمر الله ورسوله بإيتاء الزكاة؛ فالنكول عن أدائها والالتواء بها جحود وكفر، وليس للكفار الجاحدين إلا القتال[٣].

فقد أرسل أبو بكر منشورًا عامًا لجميع القبائل، سواء أكانت المرتدة أم المانعة للزكاة، حيث تعاون بعضهم مع المرتدين، وبعضهم ظاهر الكذبة من مدعيى النبوة؛ حينما أسقط عنهم الزكاة.

إجمال معانى البيان السياسى لأبى بكر الصديق :

١- ابن كثير : البداية والنهاية، جـ٥ ص٢٧٠، بدون تاريخ مكتبة الإيمان، المنصورة.

٢- المستشار سالم البهنساوى: الخلافة والخلفاء الراشدون، ص١١٥ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩١م، الزهراء للإعلام العربى.

٣- الدكتور طه حسين: مرآة الإسلام، ص١٣٥ طبعة ١٩٥٩م، دار المعارف، القاهرة.

- الله تعالى أرسل محمدًا - ρ - بالحق بشيرًا ونذيرًا، وقد توفى بعد أن أدى مهمته على أكمل وجه وأتمه.
فمحمد رسول الله بشر، يأتى عليه ما يأتى على البشر، ولم يجعل الله تعالى لبشر الخلد، لا لنبى ولا لغيره.
فمن كان يعبد محمدًا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت، ومن ينقلب على عقبيه مرتدًا فلن يضر الله شيئًا.
- وصية أبى بكر للناس بالاعتصام بهدى الإسلام، وهذا وحده المقبول عند الله - تعالى.
- سبب الردة: الاغترار بالله – تعالى - والجهالة، واتباع الشيطان.
- الفيصل بين القبائل المعتصمة بالدين والمرتدة هو الأذان الشرعى.
- لا يقبل من أحد إلا الالتزام بشعائر الإسلام أو الحرب وما يترتب عليها من آثار.

ونجحت سياسة أبى بكر الصديق، فى مدة حكمه القصيرة، فى القضاء على حركات المتنبئة ومرتدة العرب ومانعى الزكاة، وكان لإنفاذه بعث أسامة دلالة على بعد نظره، فما أضحى إلا وله أبلغ الأثر فى هدم معنويات القبائل المرتدة؛ وبذلك أعاد توحيد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام، وبدأت على يديه أيضًا حركة الفتوحات الإسلامية فى الشام والعراق.

ومن أعظم مآثر أبى بكر الصديق وأجلها عملية جمع القرآن الكريم - وهو دستور الدولة الإسلامية - فى كتاب واحد، بمشورة عمر بن الخطاب، وقد انتقل النبي- ρ - إلى جوار ربه والقرآن محفوظاً فى صدور القراء وليس مجموعًا فى كتاب واحد، بل مكتوبًا مفرقًا، فأمر أبو بكر الصديق زيدًا بن ثابت بتشكيل لجنة علمية؛ لتقوم بهذا العمل الخطير الدقيق، وذلك بعد استشهاد جمع من القراء فى معركة اليمامة للقضاء على حركة مسيلمة الكذاب[1].

ولما مرض الصديق وأحس بدنو أجله، أقام عدة مشاورات مع أهل الحل والعقد من صفوة الصحابة رضوان الله عليهم، وكانت فى بدايتها سرية، وتبين من هذه المشاورات ترجيح ترشيح عمر بن الخطاب للخلافة، فأعاد هذه المشاورات على نطاق أوسع وبصورة علنية، وانتهت عملية المداولة والتفاوض بإجماع كبار الصحابة على ترشيح عمر[2].

ولا نجد وصفًا لعمر أحسن من وصف الصديق- τ- له فى رسالته لعامة المسلمين، بعد ترشيح الخاصة من كبار الصحابة: " إن هذا الأمر لا يتحمله إلا أفضلكم مقدرة، وأملككم لنفسه، وأشدكم فى حال الشدة، وأسلسكم فى حال اللين، وأعلمكم برأى ذوى الرأى، لا يتشاغل بما لا يعنيه ولا يحزن لما ينزل به، لا

١- جلال الدين السيوطى: تاريخ الخلفاء، ص٧٤ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، دار مصر للطباعة، القاهرة.

٢- السيد محمد عمر: دور الصفوة فى عصر صدر الإسلام، ص٥٨، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة.

يستحى من التعلم ولا يتحير عند البديهة، قوى على الأمور لا يخور لشيء منها بعدوان ولا تقصير [١]".

(ب) - ولاية عمر بن الخطاب- τ -

وتولى عمر بن الخطاب الخلافة، وبدأت الحقبة العمرية باتساع وإتمام الفتوحات التى بدأها أبو بكر الصديق، ويعتبر عمر- فى الحقيقة - هو مؤسس الدولة الإسلامية، من ناحية التنظيم الإدارى والسياسى، ونظم محاسبة الولاة والمتابعة الدقيقة لمسالكهم الإدارية والسياسية والخلقية، يعاونه فى ذلك الصفوة من كبار الصحابة من الرعيل الأول، وقد ضن بهم أن يخرجوا إلى الأمصار، وألزمهم المدينة عاصمة الخلافة؛ فهم الركيزة الأولى التى يقوم عليها حكمه الشوري[٢].

إن الفاروق عمر قد بلغ المنتهى فهمًا وتطبيقًا للشريعة، فمع اتساع رقعة الدولة وحاجات الخلائق تتجدد مع وصولها إلى الآفاق، فكان هذا الرجل فى موعد مع القدر، نجده مجددًا لا يقف جامدًا مع ما جد من الحوادث، ومع ذلك فهو من أشد الناس اتباعًا للنصوص واحتكامًا إليها، إذن فقد حل المعادلة الصعبة التى يعجز عنها أفذاذ الرجال.فقد أثبت الفاروق عمليًا :"**أن الشريعة الإسلامية قد أودع فيها من عناصر الخلود والحيوية والمرانة التشريعية بما يتفق مع روح الأعصار المتجددة** [٣]".

لقد أدرك عمر أن أشد الأدواء التى تفتك بشئون الحكم والإدارة هو احتجاب الحاكم ورجال إدارته عن مشاكل الجم الغفير- نبض الشارع كما يقال - فأخذ على نفسه التعامل المباشر مع الرعية. وألزم رجال إدارته بذلك إلزامًا لا محيص عنه[٤]. فهو أول من لُقب بأمير المؤمنين، وأول من وضع التأريخ للمسلمين، وأول من عسّ ليلاً، وأول من عقد المؤتمرات للقادة والولاة فى موسم معين، وأول من استخدم سد الذرائع فى السياسات الشرعية؛ حسمًا للفتن، وأول من جعل للجند ديوانًا مع اتساع الدولة، وغير ذلك كثير[٥].

١- ابن الجوزى: سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ص٥١، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، دار التقوى، القاهرة.

٢- عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، فى مواضع متفرقة، مكتبة الأسرة ٢٠٠٤م، وزارة الثقافة، القاهرة.

٣- صادق إبراهيم عرجون: الفاروق عمر بن الخطاب، ص٨١، هدية مجلة الأزهر عدد شعبان ١٤٢٩هـ.

٤- الدكتور سليمان الطماوى: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص٩٤، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦م، دار الفكر العربى، القاهرة.

٥- الدكتور غالب عبد الكافى القرشى: أوليات الفاروق فى السياسة والإدارة والقضاء، الجزء الأول، ص٩٣ وما بعدها، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، دار الوفاء، المنصورة.

واستُشهد عمر بن الخطاب على يد رجل مجوسى يقال له أبو لؤلؤة المجوسى، بعد أن ولى الخلافة عشر سنين وستة أشهر. ومات وهو ابن ثلاث وستين سنة[١]. وهكذا طويت بوفاة الخليفة الراشد العادل عمر بن الخطاب- τ - صفحة من أنصع صفحات التاريخ الإسلامى وأنقاها. فقد عرف فيه التاريخ رجلاً فذًا من طراز فريد لم تمِل به عن جادة الحق سطوة حكم ولا حب مال. وضع عمر نفسه أمام خيارات عديدة فى تولية الحكم من بعده، ولكنه حتى فى أحلك الظروف لم تخنه عبقريته؛ فخرج إلى الأمة باقتراح يراه سديدا هو أن يكون أمر الأمة إلى الصفوة الأولى من الصحب الكرام، الذين مات الرسول- ρ - وهو عنهم راض[٢].

فعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن، كلهم مبشرون بالجنة، والأمة لا تأبى واحدا منهم. ومن ثم فعمر قرير العين بسداد اختياره المتوافق مع رضا الأمة وحاكمية النص:"**وأرسى عمر بذلك عمليا آلية توسيع نطاق المشاركة، وقاعدة تعدد المرشحين للخلافة** [٣]".. وبعد المشاورات والمداولات، ترجح لدى الصفوة اختيار عثمان بن عفان الخليفة الراشد الثالث، بناء على استطلاعات الرأى العام. وقد ظهر فى ذلك عبارة :"**أبى الناس إلا عثمان**"، وبايعته الأمة ولم يتخلف عن بيعته أحد من المهاجرين والأنصار[٤].

(جـ) - ولاية عثمان - τ -

وفى عهد عثمان - τ - اتسعت الدولة الإسلامية. ولم يكن عثمان بطبيعته السمحة يملك شدة عمر فى محاسبته للولاة، ولكنه وضع خطوطًا عريضة للسياسة الواجبة على الولاة، فقد كتب إلى عماله يقول: "**أما بعد فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة** [٥]".

ثم حدثت الفتنة، ولعل أحد أسبابها هو تفرق الصفوة فى الأمصار، بعد أن كانت سياسة عمر بن الخطاب الحفاظ عليهم فى عاصمة الدولة؛ ليكونوا عونًا للإدارة المركزية بمشورتهم الصائبة وقدرتهم على حسم المشكلات الطارئة دون أن تتفاقم وتستعصى. وهناك بعض المسلمين نقموا من سيدنا عثمان تجاوزه طريقة الشيخين

١- عبد الغنى المقدسى الجماعيلى الحنبلى (المتوفى: ٦٠٠هـ) سيرة النبى وسيرة أصحابه العشرة، تحقيق هديان أديب ص٥٧ طبعة ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، دار الجنان، بيروت.

٢- الدكتور حلمى عبد المنعم صابر: نظرات فى تاريخ الخلفاء الراشدين، ص١٨٥ وما بعدها، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، القاهرة.

٣- السيد محمد عمر: مرجع سابق ص٦٣.

٤- جلال الدين عبد الرحمن السيوطى: مرجع سابق، ص١٥٨.

٥- ابن جرير الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ج٥ ص٢١، نقلا عن الدكتور على حسنى الخربوطلى: الخربوطلى: الحضارة العربية الإسلامية، ص٢٩، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مكتبة الخانجى، القاهرة.

من قبله من التقلل والكف عن أموال المسلمين، وكثرة عطائه من بيت المال وعهدهما منه قريب بضبط الصاحبين قبله :"**فاعتذر إليهم بأن أبا بكر وعمر -رضى الله عنهما- منعا أنفسهما وأهلهما احتسابا لله وتركا حق نفوسهما** [1]".

ولم يقتنع الثائرون بدفاع سيدنا عثمان عن نفسه فى حوار راقٍ بين حاكم لين وجماهير ثائرة يحركها خُفْية من وراء الستار من لا يريد خيرًا ولا استقرارا للأمة. ولا بد من التفرقة بين مقامين: مقام نقد تصرفات الحاكم بحكم طبيعته البشرية، وهذا ما كان يتم فى عهدى أبى بكر وعمر، أما أن يتحول مقام النقد المباح إلى إثارة الجهلاء لتتحول إلى :"**نيران مشوبة بمشاعر شعبية هدامة غير مضبوطة وشبه بربرية**"[2] فأمر لا يمكن إقراره بحال لا عقلاً ولا شرعًا.

وما قاله الأستاذ سيد قطب من أن :"**تلك الثورة فى عمومها كانت فورة من روح الإسلام**"[3] وتابعه أحد الباحثين فذكر أنه دليل على :"**وعى الأمة أن يسيء الإمام فى تطبيق أحكام الإسلام**"[4]

فيه إغفال ما وراء هذه الثورة من كذب وكيد ودسائس واستغلال لجهالات الكثير ممن دخل فى الإسلام حديثا، وكذلك نزع للواقعة من سياقها، ورفض شهود العيان العدول لمقدماتها ونتائجها؛ ولذلك أنكر الصحابة -رضوان الله عليهم- قتل الثائرين للخليفة الشهيد واعتبروه عملا إجراميًا شائنًا لا يخرج من نفس استقر الإيمان فى قلبها، وأعدوه بابا من أبواب الفتنة. ومعظم ما أخذه الثائرون على عثمان كان ظلمًا مجافيًا للحقيقة، عند التحقيق العلمى النزيه[5].

(د)- ولاية على بن أبى طالب - τ -

وصلت الخلافة إلى على بن أبى طالب ببيعة من كان فى المدينة من الصحابة، وأيد الثائرون هذه البيعة، وأراد أن يسير سيرة أبى بكر وعمر فى العدل والتقشف، ولكن الظروف المحيطة به لم تساعده على ذلك، فبدأت المشاكل تحيط به من كل

١- ا بن طباطبا: الفخرى فى الآداب السلطانية، ص٩٨، بدون تاريخ، دار صادر، بيروت.

٢- الدكتور إبراهيم بيومى مدكور وآخرون: معجم العلوم الاجتماعية، مادة ثورة، وهى مقالة الفيلسوف الألمانى نتشه عن الثورات الغوغائية ص٢٠٥ طبعة ١٩٧٥م، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٣- سيد قطب: العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ص١٦١، الطبعة الثانية عشرة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، دار الشروق، القاهرة.

٤- الدكتور عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسى فى الإسلام، ص٣٣٥، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، دار السلام، القاهرة.

٥- الدكتور أكرم ضياء العمرى: عصر الخلافة الراشدة (محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين) ص١٣٣ وما بعدها، الطبعة الخامسة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، مكتبة العبيكان، الرياض.

جانب. فالسمة الشخصية التى جبل عليها من الاستقامة والصرامة والفقه العميق جعلته لا يقبل أنصاف الحلول ولا يرضى بها[1].

واجه على بن أن طالب - τ - منذ اليوم الأول مشكلة صعب حلها، ألا وهى مشكلة قتلة الخليفة عثمان - τ - بل لم يكن بيده ولا بيد غيره حلها، حتى المطالبين بدمه لم يكونوا يتصورون أنها ستصل إلى هذا الحد من التعقيد، فقد تفرق دمه بين أشتات يصعب معرفتها على وجه التحديد، بل إن النظم القانونية فى أية أمة من الأمم قد يصعب عليها أن تحدد المسئولية الجنائية إذا تكررت مثل هذه الصورة من الجريمة.

فقد اختلفت وجهة نظر الصحابة حول القصاص من قتلة عثمان، فمال على - رضى الله عنه- إلى أن البيعة والاستقرار أولا، ووجهة نظر من خالفه من الصحابة رضى الله عنهم القصاص وإقامة الحدود أولا ثم البيعة ثانيا، وتطاول الغلاة من الخوارج والسبئية واستغلوا الخلاف، وتطور الأمر إلى القتال، بدسائس محركى الفتنة[2].

وبعد التحكيم فى "صفين" خرجت طائفة الخوارج وحكموا بكفر جميع الصحابة، وعاثوا فى الأرض فسادا، فحاربهم الإمام على وهزمهم فى معركة "النهروان". ثم قتل عبد الرحمن بن ملجم الخارجى الخليفة الراشد الرابع وهو خارج لصلاة الصبح سنة ٤٠هـ[3].. وبمقتل الخليفة الراشد الرابع، تبدأ صفحة جديدة من صفحات التاريخ السياسى الإسلامى، فقد تولى الحسن بن على - τ - ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية- τ - وتم الصلح، وأطلق عليه "عام الجماعة".

ثالثا - موقف الحنابلة والمشائية من الخلفاء الراشدين.

(أ) - الحنابلة:

عند الحنابلة أن خلافة أبى بكر ثبتت له بعد الرسول- ρ - بالإجماع أو النص الخفي[4].. وأبو بكر أفضل الصحابة، وقد رويت له من الفضائل ما لم يشاركه فيها أحد، وقد بايعه جميع الصحابة من المهاجرين والأنصار، ولم يتخلف عن بيعته أحد منهم عن اختيار ورضا[5].

إن الصحابة وجدوا الرسول - ρ - لم يوص لأحد، ولكنهم رأوا الرسول- ρ - قد أمره أن يصلى بالناس، فارتضوا للدنيا ما ارتضاه الرسول للدين. قال على بن

١- عباس محمود العقاد: عبقرية الإمام على، فى مواضع متفرقة، الطبعة السادسة ١٩٨٧م، دار المعارف، القاهرة.

٢- الدكتور على محمد الصلابى: على بن أبى طالب شخصيته وعصره ص٣٤٠ وما بعدها طبعة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، مكتبة فياض، المنصورة.

٣- الدكتور أبو زيد شلبى: الخلفاء الراشدون، ص٢٠٦ طبعة ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م، مكتبة وهبة، القاهرة.

٤- أبو الحسن على بن عبيد الله بن سهل، الزاغونى: ت (٥٢٧هـ) كتاب الإيضاح فى أصول الدين ص٤٨٩ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٥ - السابق: ٤٩٣.

أبى طالب: "**نظرنا فى أمرنا، فوجدنا النبي- ρ - قدم أبا بكر فى الصلاة، فرضينا ما رضى رسول الله لديننا، فقدمنا أبا بكر رحمه الله**"[١].. وشهد على بن أبى طالب- τ - بأفضلية الصديق والفاروق على جميع الصحابة، بعد رسول الله- ρ - فقال: "**ألا أخبركم بخير الناس بعد رسول ρ: أبو بكر، وبعد أبى بكر عمر**"[٢].

إن ترتيب الصحابة وأفضلية بعضهم على بعض يكون بشهادة الصحابة أنفسهم لا بشهادة غيرهم، ومن ثم فالترتيب الذى تم بأولوية أبى بكر على جميع الصحابة، ثم عمر، ثم عثمان، ثم على، لا يُعدل عنه بحال من الأحوال؛ لأن فى ذلك زراية بشهادات الصحب الكرام من المهاجرين والأنصار. وبذا نطق إمام أهل السنة فى عصره الإمام أحمد بن حنبل: "**من قدم عليا على أبى بكر فقد طعن على رسول الله، ومن قدمه على عمر فقد طعن على رسول الله وعلى أبى بكر وعلى عمر وعلى أهل الشورى وعلى المهاجرين والأنصار** [٣]".

وهذا رد حسم على الشيعة الذين يقدمون عليا على أبى بكر، ورد على الغلاة الذين يطعنون فى الصحابة، خاصة حينما تأتى الشهادة من على بن أبى طالب لأبى بكر وعمر.

(ب) - المشائية:

أما المدرسة المشائية فالعامرى يكثر من الاستشهاد بأقوال الخلفاء الراشدين وخاصة عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب فى رسالته "السعادة والإسعاد"، مع استشهاده بكلام الأنبياء وحكماء فارس واليونان[٤].

ونجد إخوان الصفا فى رسائلهم -برغم أن الشائع عند كثير من الباحثين أنهم من الشيعة ولكنهم يتسامحون مع الخلفاء الراشدين، فهم يجمعون بين الخلفاء الراشدين والصحب الكرام وآل البيت فى مقام واحد من الثناء: "**واعلم يا أخى أيدك الله – تعالى - أن كل علم صدر وكل فعل ظهر عن الأنبياء، ومن خلفهم من بعدهم، ومن خلفائهم الراشدين، وأهل بيوتهم الطاهرين، ومن صحبهم من المؤمنين**[٥]".

وبكائيات الشيعة المعروفة شملت هنا من قتل ظلما وعدوانا من الخلفاء الراشدين :"بعد غيبة صاحب الشريعة- ρ - قتل من بعده صديقه وفاروقه وذو النورين، وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب[٦]".

١- أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، الحنبلى: ت (٣١١هـ) السنة، المجلد الأول ص٢٢٠، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، الفاروق للطباعة والنشر، القاهرة.

٢- السابق: ص٢٤٩.

٣- السابق: ص٢٩٢.

٤- أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى: ت (٣٨١هـ) السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، مواضع متفرقة، تحقيق الدكتور أحمد عطية، طبعة سنة ١٤١١هـ-١٩٩١م، دار الثقافة، القاهرة.

٥- إخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل، المجلد الرابع الرسالة، الحادية عشرة، ص٤٠٨، طبعة ١٩٩٦م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

٦- السابق: الرسالة التاسعة، ص٢٧٣.

وهذه النصوص فى الحقيقة- لا تنفى عنهم التشيع، بل تثبته وتثبت أيضًا الوجهة الإسماعيلية خاصة، ولكنها تثبت أيضًا- احترامًا وتوقيرًا للخلفاء الراشدين، ولا تنكر أحقيتهم فى الخلافة الراشدة بعد النبي- ρ

أما ابن سينا فلم تكن مباحث الإمامة من اهتماماته الأولى، ويرى الباحثون الشيعة أنه منهم. والمتأمل فى النصوص الواردة عنه يخرج بنتيجة أن رأيه فى قضية الإمامة لا يختلف فى جوهره عن الاتجاه السنى.. فابن سينا يصرح أن هناك طريقًا مفضولاً لإقامة الإمامة الصحيحة، هذا الطريق إجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة وأنه أصيل العقل، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير[1].

وهذا يفيد أنه يعترف ويقر بخلافة أبى بكر وعمر، بل إنه يذهب إلى أكثر من هذا، فهو مستعد للاعتراف بالذى يخرج عن الإمام الشرعى إن تغلب عليه وثبت صلاحه للإمامة مثله فى ذلك، مثل معظم فقهاء أهل السنة، القائلين بصحة إمامة المتغلب[2].. وتحدث ابن مسكويه عن عصر الخلفاء الراشدين بنوع من الإجلال لأعمالهم العظيمة التى قدموها للإسلام والمسلمين، ويتحدث عن عبد الله بن سبأ ودوره فى الفتنة. وحديثه فى كل ذلك لا يختلف عن المؤرخين من أهل السنة[3].

والقاضى صاعد الأندلسى يقص علينا كيفية انتقال العرب من الوثنية إلى الإسلام، من عبادة الأوثان إلى عبادة الله وحده والتزامهم شرائع الإسلام: **"ثم لم يلبث رسول الله إلا قليلا حتى توفى وخلفه أصحابه أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على، صلوات الله عليهم، فمهدوا البلاد، وغلبوا الملوك، واحتووا على الممالك، وبلغت مملكة الإسلام فى أيام عثمان من الجلالة والسعة إلى حيث نبه عليه النبى - ρ-[4]"**

فقد أكد القاضى تلك الأعمال الجليلة التى قدمها الخلفاء الراشدون لدولة الإسلام وجهادهم الدءوب لاتساع الدولة الإسلامية ونشر الإسلام فى أرجاء المعمورة، ببشارة الرسول- ρ.

والخلاصة أن المدرسة المشائية فى مجملها تقترب من الحنابلة فى موقفها من الخلافة الراشدة، مع الأخذ فى الاعتبار أن الحنابلة من أكثر المدارس الإسلامية تأصيلا واعترافا بالقضية، حتى اعتبروها من المسلمات، لدرجة أنهم دونوا ذلك فى

١- الشيخ الرئيس أبو على بن سينا: ت (٤٢٧هـ) الشفا(الإلهيات) ص٤٥١.

٢- السابق نفسه.

٣- ابن مسكويه : ت (١٠٣٠هـ) تجارب الأمم وتعاقب الهمم، المجلد الأول ص١٦٧ وما بعدها، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- القاضى صاعد الأندلسى: ت (٤٦٢هـ) طبقات الأمم، تحقيق الدكتور حسين مؤنس، ص٦٢ طبعة ١٩٩٨م، دار المعارف، القاهرة.

كتب العقيدة، واتجهوا إلى أن مخالفتها من البدع المهلكة، وهو موقف حاسم منهم للرد على بدع الشيعة والخوارج.

رابعا - خلافة معاوية والدولة الأموية.

فى خلافة سيدنا عثمان- τ - حدثت تغيرات اجتماعية هائلة ولا بد أن تتبعها سياسية تلائم تلك الطفرات. فقد ظهرت أفكار جديدة لم تكن مألوفة لدى الصحب الأول؛ وذلك لاتساع الدولة، فقد أضحت دولة عالمية بدخول أفواج من الأمم فى الدين الجديد ومعهم عادات شعوبهم وتقاليدهم وعقائدهم؛ ومن ثم كانت الفتنة وحدث انشقاق مؤلم لجميع المشفقين على هذه الأمة(1).

ولذا رحبت النخبة بالسعى المشكور للصلح، وتنازل رجل الموقف والساعة الحسن بن على - τ - عن الخلافة لمعاوية τ - وأطلق على هذا العام "عام الجماعة"، وبدأ عهد جديد انتقلت فيه الأمة من عهد إلى عهد، من الخلافة الراشدة إلى الملك، من البساطة إلى الأبهة.

وكأن الأمة قد بدأت مرحلة دستورية جديدة تنازل فيها أولو الرأى للحاكم عن حق الأمة المطلق فى الاختيار الحر لمن يتولى أمرها؛ نظير الحفاظ على ما هو أغلى من هذا الحق وهو وحدة الأمة، وسريان الأحكام الشرعية على الجميع، ونشر الأمن والأمان المصاحب لها. ولعل تجارب الفرقة والصراع المسلح وإراقة الدماء هى التى أوحت بهذا التنازل.

ومن هذا المنطلق أيضا أخذ معاوية- τ - البيعة لابنه يزيد، وبعد موت يزيد نشط الصراع بين الأشقاء وحسمه بهمة عالية الخليفة الواعى الحاسم عبد الملك بن مروان، وظل العمل بالنظام السياسى مستمرا فى عهد بنى أمية وما بعدها، وأحدث عبد الملك بن مروان العهد فى الخلافة إلى اثنين من بعده، وذهبت بعد ذلك سُنة فى كل إمامة للمسلمين فى الدول المتعاقبة.

وقد قام الخليفة عمر بن عبد العزيز، من بنى أمية، بتطبيق مبدأ الانتخاب من جهة الأمة؛ تصحيحا للمواقف الدستورية، وإرجاعا للحق للأمة مرة أخرى.

وقد ظلت الدولة الأموية تطبق سياسة الإسلام الداخلية والخارجية على تفاوت فى هذا التطبيق. وتفاوت خلفاء الدولة الأموية فى اتباع نظام الإسلام السياسى وتطبيق حكم الإسلام، ما بين متمسك بهدى الخلفاء الراشدين، ومترخص قد تسعه فى النهاية أحكام الفقه الإسلامى أو قد لا تسعه.

أما الخروج الصريح على أحكام الإسلام والتمادى فى ذلك، فالراويات التاريخية الصحيحة لا تدعمه، إلا إذا جعلنا خصوم الدولة من الشيعة والخوارج والمعتزلة هم

١- الدكتور حمدى شاهين: الدولة والمجتمع فى العصر الأموى: دراسة الشبهات ورد المفتريات، ص٦٢، وما بعدها طبعة سنة ٢٠٠٠م، مطبعة العمرانية، الجيزة.

الفيصل فى الحكم على أعمال هؤلاء الخلفاء. فإن ذلك بقدر ابتعاده عن الموضوعية والنزاهة العلمية، يبتعد عن الحقائق الناصعة.

خامسا - موقف الحنابلة والمشائية من الدولة الأموية.

(أ)- موقف الحنابلة.

فموقف الحنابلة من رأس الدولة الأموية معاوية بن أبى سفيان- τ - هو موقفهم نفسه من الصحب الكرام، وهو موقف يتوافق مع نصوص الكتاب والسنة التى تشهد لهم بالعدالة والصدق والعفة، ومحبة الله ورسوله، وبذل كل نفيس من أجل هذا الدين، وقد ماتوا على ذلك وما بدلو تبديلا.

ولا يمكن لأحد ممن جاء بعدهم أن يصل إلى مرتبتهم، حتى مع افتراض أنهم أكثر أعمالا أو إنفاقا فلا يمكن أن ينالوا مثل أجرهم وذلك لفضيلة السبق وأنهم أسوة لمنْ بعْدهم؛ ولذا فأجرهم مضاف إلى أجر الصحابة، وكذلك لأنهم قد حازوا هذه الفضيلة بالكيف لا بالكم، من حيث الإخلاص والتجرد والخشوع، فهم أكثر الناس حرصا على حراسة الأعمال من الشوائب المبطلة، بل إذا جاء أحد من الخلق بعدهم بأعمال متسعة عظيمة، فالله تعالى لا يقبلها إذا كان صاحب تلك الأعمال يحمل ضغينة لأصحاب النبى ρ [1].

وعلى الجملة، فكل ما فى القرآن الكريم من خطاب لعباد الله المؤمنين والمتقين والمحسنين ومدحهم والثناء عليهم، فالصحابة أول من دخل فى ذلك من الأمة، وأفضل من دخل فى ذلك من هذه الأمة[2].

ومن هذا المنطلق، يفضل الإمام أحمد بن حنبل معاوية على عمر بن عبد العزيز، مع شهرته فى العدل، ولم يخف الإمام أحمد إعجابه الشديد بعمر بن عبد العزيز لحسن سيرته وشدته على بنى أمية؛ ذلك لأن مرتبة الصحبة للنبي- ρ - لا يعادلها شيء عنده. فقد كان يقول: **"من شتم أصحاب النبي- ρ - لا نأمن أن يكون قد مرق عن الدين[3]"**.

وذلك لكثرة النصوص من القرآن والسنة التى تذكر عدالة الصحابة، وبالتالى من ينتقص من قدرهم فهو معارض لتلك النصوص المحكمة؛ ولذا اتجه الإمام أحمد إلى أن **"ومن الحجة الواضحة الثابتة البينة المعروفة : ذكر محاسن أصحاب رسول الله -ρ- كلهم أجمعين ، والكف عن ذكر مساوئهم ، والخلاف الذى شجر بينهم ، فمن سب أصحاب رسول الله-ρ- أو أحدًا منهم أو تنقّصه أو طعن عليهم ، أو عرّض بعيبهم ، أو عاب أحدًا منهم : فهو مبتدع رافضى خبيث مخالف ، لا يقبل**

١- انظر أدلة ذلك: الإمام أبو بكر الخلال: السُّنة، المجلد الأول ص٣٨٧.
٢- ابن تيمية: منهاج السُّنة، الجزء الثانى ص٤٩.
٣- أبو بكر الخلال: السُّنة، المجلد الأول ص٣٨٩.

الله منه صرفًا ولا عدلاً ، بل حبهم سنة ، والدعاء لهم قربة ، والاقتداء بهم وسيلة ، والأخذ بآثارهم فضيلة[١]".

وهذا ليس كلام الإمام أحمد وحده، بل هو ما أجمع عليه علماء الحديث والسنة وفقهاء الإسلام من أهل السنة والجماعة، كما ينقل ذلك أبو الحسن الأشعرى فى رسالة أهل الثغر: **"وأجمعوا على الكف عن ذكر الصحابة عليهم السلام إلا بخير ما يذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تنشر محاسنهم وتلتمس لأفعالهم أفضل المخارج، وأن نظن بهم أحسن الظن"**[٢].

فأهل السنة والجماعة يرون أن معاوية- τ - كان فى حربه لعلى بن أبى طالب - τ - متأولاً، قال ابن تيمية: **"اتفق أهل السنة على أنه لا تفسق واحدة من الطائفتين، وإن قالوا فى إحداهما إنهم كانوا بغاة؛ لأنهم كانوا متأولين مجتهدين، والمجتهد والمخطئ لا يكفّر ولا يفسّق، وإن تعمد البغى فهو ذنب من الذنوب، والذنوب يرفع عقابها بأسباب متعددة، كالتوبة والحسنات الماحية والمصائب المكفرة وشفاعة النبى - ρ - ودعاء المؤمنين، وغير ذلك [٣]"**.

ومن هنا صار الحنابلة إلى ذكر محاسن معاوية - τ - فكل فضيلة ثبتت للصحب الكرام، فمعاوية داخل فيها لا محالة، فقد ثبت عن النبي- ρ - أنه أثنى على الحسن لأنه يصلح بين طائفتين من المسلمين، فقد تنازل عن الخلافة لمعاوية وهى فضيلة للشخصين - رضى الله عنهما: **"وإن الذى فعله الحسن كان محمودًا عند الله تعالى محبوبًا مرضيًا له ولرسوله"**[٤].

أما يزيد بن معاوية فقد اختلفت وجهة نظر الإمام أحمد عن وجهته فى أبيه، بطبيعة الحال، فلم يكن فى فضائل أبيه، ولم تجتمع عليه كلمة المسلمين كاجتماعها على أبيه، ولم ينل شرف الصحبة؛ فقد ولد فى خلافة عثمان بن عفان :**"قال صالح ابن أحمد: قلت لأبى: إن قوما يقولون إنهم يحبون يزيد، فقال: يا بنى وهل يحب يزيد أحد يؤمن بالله واليوم الآخر؟ فقلت: يا أبت فلماذا لا تلعنه؟ فقال: يا بنى، ومتى رأيت أباك يلعن أحدا [٥]".**

فواضح أن يزيد بن معاوية؛ بسبب الأحداث التى جرت فى عهده وأمره بقتال أهل المدينة، وكذلك قتل الحسين بأمر ولاته وقادة جيشه، فإن الإمام أحمد يرجح أنه لا يُسبّ ولا يُحبّ.

١- أبو يعلى البغدادى الحنبلى ،طبقات الفقهاء الحنابلة جـ١ ص٥٧، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة
٢- أبو الحسن الأشعرى: ت (٣٢٤هـ) أصول أهل السنة والجماعة (المسماة برسالة أهل الثغر)، تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند، ص٩٥، طبعة: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
٣- ابن تيمية: منهاج السنة، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جـ٤ ص٣٩٤، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.
٤- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد الثانى جـ٣ ص٢٩٥.
٥- السابق: ص٢٨٥.

ومن ثم فالرأى السائد عند الحنابلة فى يزيد بن معاوية أنه أحد ملوك المسلمين، ينطبق عليه ما ينطبق عليهم، من حيث الحكم المتوازن، فله حسنات وله سيئات، أما رميه بالكفر والنفاق أو حتى لعنه، فقول مردود وأمر غير جائز عند أكثر علماء الحنابلة؛ لعدم جواز لعن الشخص المعين مهما نسب إليه من معصية؛ ولأن اللعن ليس من خلق الصالحين[1].

(ب) - **المشائية :**

ظهر من قبل الموقف التحفظى للمدرسة المشائية تجاه الخلفاء الراشدين ولكن الأمر قد يختلف كثيرًا عند الحديث عن الدولة الأموية وتحول الخلافة إلى ملك فنجد أبا زيد البلخى يتحدث عن خلافة الحسن بن على رضى الله عنه وكانت خلافته خمسة أشهر ، وصحّت رواية سَفِينَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِلافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِى اللَّهُ الْمُلْكَ أَوْ مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ قَالَ سَعِيدٌ قَالَ لِى سَفِينَةُ أَمْسِكْ عَلَيْكَ أَبَا بَكْرٍ سَنَتَيْنِ وَعُمَرُ عَشْرًا وَعُثْمَانُ اثْنَتَى عَشْرَةَ وَعَلِى كَذَا قَالَ سَعِيدٌ قُلْتُ لِسَفِينَةَ إِنَّ هَؤُلاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلام لَمْ يَكُنْ بِخَلِيفَةٍ قَالَ كَذَبَتْ أَسْتَاهُ بَنِى الزَّرْقَاءِ يَعْنِى بَنِى مَرْوَانَ"[2]

ويصف معاوية بن أبى سفيان- τ -: "**وكان رجلاً طوالاً جسيمًا بادنًا ، أبيض جميل الوجه، قبيح الفعال**[3]"ولكنه يتحفظ كثيرًا وهو يتحدث عن باقى الصحب الكرام وخاصة الخلفاء الراشدين ، ويبدو أنه ذو ميول شيعية ولكنها ليست متطرفة على كل حال؛ فهو ينى ثناء عظيمًا على الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز والظاهر أن خلافة بنى أمية عمومها لا تلقى رضا تام منه لأنه سقط ضحية الرويات التى تلحق كل نقيصة بخلفاء بنى أمية .

أما ابن مسكويه فإنه يتحدث عن فتوحات الأمويين وهمة رجالهم فى التدبير السياسى فهو بخلاف البلخى لم ينتقد معاوية بن أبى سفيان بهذه الطريقة الفجة التى ظهرت عند البلخى .فهو يذكر أقواله مثنيا عليها : "**إنى لأرفع نفسى ، أن يكون ذنبٌ أعظم من عفوى ، أو جهل أكبر من حلمى ، أو عورة لا أواريها ، أو إساءةٌ أكثر من إحسانى**" [4].

سادسا - الدولة العباسية وموقف الحنابلة والمشائية منها.

ورثت الدولة العباسية ميراث الدولة الأموية، ولم تختلف عنها كثيرا فى طريقة الحكم ومناهجه، من حيث الحفاظ على القيم الأساسية المستقاة من أحكام الشريعة

١- السابق:جـ ٣ ص٢٨٩.
٢ - رواه أبو داود، كتاب السنة، باب٨، حديث رقم (٤٦٤٦).
٣ - أبو زيد البلخى: ت (٣٢٢هـ) البدء والتاريخ ص ٢٤٠.
٤ - ابن مسكويه : تجارب الأمم جـ٢١.

الإسلامية، ولم تختلف عنها أيضا فى الروح العامة السارية فى الجهاز الإدارى للدولة فى نظرته لبيت المال أنه ملك للدولة ولرجال الإدارة التصرف فيه بالكيفية التى يرونها تحقق الأغراض السياسية؛ لبسط نفوذ الدولة على كل أرجائها. وسيطرت روح الترف مع الأثرة على رجال الإدارة فى كلتا الدولتين، بيد أن الدولة الأموية حافظت على الروح العربية والتقاليد العربية. أما الدولة العباسية فسيطرت عليها الروح العجمية، فأصيبت بعلل الحضارة العجمية، كما أصيبت الدولة الأموية بالنزعة القبلية؛ لتلبية حاجات سياسية[١].

(أ) الحنابلة

المقرر عند علماء الحنابلة أن الدولة الأموية فى مجملها أفضل من الدولة العباسية؛ وذلك لعدم سماح الخلفاء الأمويين بظهور البدع وانتشارها بنفس المقدار الموجود عند العباسيين

فابن تيمية يفضل أوائل الدولة العباسية على أواخر الدولة الأموية؛ وذلك بسبب تأخير هؤلاء الأمويين للصلاة، أما خلفاء بنى العباس الأوائل فقد كانوا يصلون الصلاة لوقتها، ، ولم يسمحوا بالبدع تنتشر، فلم تنتشر إلا فى عهد المأمون[٢].

بل ويتجه ابن تيمية إلى أن الدولتين الأموية والعباسية -ويحمد الله كثيرا- لم يحكمهما خلفاء قد نسب إليهم أحد العلماء كفرا أو نفاقا أو زندقة **:"لم يكن من الخلفاء الذين لهم ولاية عامة من خلفاء بنى أمية وبنى العباس أحد يتهم بالزندقة والنفاق، وبنو أمية لم ينسب أحد منهم إلى الزندقة والنفاق، وإن كان قد ينسب الرجل منهم إلى نوع من البدعة أو نوع من الظلم، لكن لم ينسب أحد منهم من أهل العلم إلى زندقة أو نفاق [٣]"**.

(ب) – المشائية.

تعود بدايات ترجمة الفلسفة اليونانية ، إلى زمن الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور ثم توسعت أكثر فى أيام الخليفة المأمون بشكل أكبر ومنظم مع الكندى الفارابى ،و يُلحق بهؤلاء أصحاب رسائل إخوان الصفا و ابن سيناء و كذا ابن رشد الحفيد وكل هؤلاء الفلاسفة كانوا فى حضانة الدولة العباسية بعصرها الأول والثانى عدا ابن رشد الذى كان فى كنف الموحدين فى المغرب.

١- أبو الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة، الجزء الأول، ص٦٤ الطبعة السابعة، دار القلم ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، دار القلم، الكويت.
٢ - ابن تيمية :السابق جـ٤ ص ١٨
٣- السابق ص٢٩١

والدليل على رعاية الدولة العباسية لفلاسفة المشائية أن الكندى كتب رسالة فى الفلسفة الأولى ليهديها إلى الخليفة المعتصم ،وهى بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء والمتكلمين من الفلسفة ، والدعوة إلى الاستفادة لما ورد فى علوم الأوائل ،والرسالة فى حقيقتها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة من الرفض العام لها من عموم الناس بتأثير الفقهاء فقد كانت دولة المعتصم العباسى تتجمل به وبمؤلفاته[١].

والفارابى يلجأ إلى سيف الدولة التابع للخلافة العباسية ليوفر له سبل الحماية والعيش وتهيئة الأجواء له للاستفادة من علومه[٢].

فلا غرابة ألا نجد ذلك الموقف السلبى من الفلاسفة تجاه الأمويين لا نجده عند العباسيين .

المبحث الثالث: الممارسة العملية للسياسة

أولا- الأبعاد السياسية لمحنة الإمام أحمد.

ترك رسول الله - ρ - أمته على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك. وكانوا على العقيدة الصحيحة الصافية التى من معين النبوة أخذوها، وغلب على المسلمين الأول الجانب العملى، وقد اعتبروا العقيدة جزءًا لا يتجزأ من العمل الذى هو شغلهم الشاغل، ولم تسيطر عليهم يوما ما البحوث النظرية المجردة.

ولقد وقعت الفتنة الكبرى، وقتل سيدنا عثمان بن عفان- τ - مظلومًا شهيدًا، فتفرقت الكلمة، وظهرت الشرور، وتمت وقعة الجمل ثم صفين، وبدأت البدع فى الظهور، ولم تعرف الصحابة خلافًا قبل ذلك إلا يوم السقيفة يوم قال القائل من الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير"، ولكن استدركه سريعًا أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما[٣].

لقد حدث من جراء هذه الفتنة أول انحراف فى تاريخ العقيدة الإسلامية، بظهور فرقة الخوارج الذين حكموا بكفر الصحابة، وهم أفضل الخلق بعد الأنبياء والرسل، ثم أخذت زاوية الانحراف فى الانفراج، فظهرت فرقة الشيعة الروافض.

---

١ - الدكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٢١٠.
٢ - السابق ص ٢٣٩.
٣- الشهرستانى: ت (٥٤٨هـ) الملل والنحل، ص٢٥ طبعة سنة ١٩٧٦م، مكتبة الأنجلو، القاهرة.

فالقانون الفيزيائى - وهو من السنن الكونية- أن :"لكل فعل رد فعل، مساويا له فى المقدار، ومعاكسًا له فى الاتجاه"[١] لا تقتصر دائرة تأثيره فى عالم المادة فقط، بل تتسع دائرته لتشمل عالم الأفكار

فكلما ظهرت فرقة بفكرة غريبة شاذة، يظهر فى المقابل لها وعلى النقيض منها فرقة أخرى بأفكار مضادة مساوية لها فى الشذوذ، أو أكثر شذوذًا. فقد ظهرت الخوارج وغالت فى التكفير بالعمل؛ فظهرت فرقة المرجئة التى أخرت العمل وقالت: إن الإيمان هو مجرد التصديق فقط، فجعلت إيمان أفجر الخلق كإيمان أتقاهم.

وكما ظهرت الروافض فغالوا فى آل البيت، ظهرت النواصب وعادت آل البيت، وكما ظهرت فرقة القدرية نفاة القدر، ظهرت فرقة الجبرية التى تنفى أى اختيار أو إرادة للإنسان. وكما ظهرت فرقة الجهمية ثم المعتزلة نفاة الصفات، ظهرت فرقة المجسمة الذين يشبهون صفات الخالق بالمخلوق.

وكل بدعة تظهر كان لها بالمرصاد علماء ربانيون وشعب مساند، وحكومة لا تمانع بل تساعد، فيتم وأدها فى مهدها. ومضى عهد الخلفاء الراشدين والدولة الأموية وصدر الدولة العباسية على ذلك. ولم يتم تبنى الدولة نفسها للبدعة بل وإرغام الناس عليها إلا فى عهد الخليفة العباسى المأمون بن هارون الرشيد، وكان محبًا للعلوم العقلية وكلام الفلاسفة الأوائل، فبنى دارًا لترجمة كتب فلاسفة اليونان، وهو بيت الحكمة.

ولم يفطن الخليفة المثقف إلى مكمن الخطر، فالفلسفة اليونانية تعبر عن الروح اليونانية، وهى تختلف فى جوهرها عن روح الحضارة الإسلامية؛ وذلك لأن الفلسفة اليونانية كما يقول الدكتور النشار: **"كانت نغما تشاؤميا، يعبر عن حياة أمة ملحدة لم تعرف نعمة الوحى [٢]".**

فالتفسير الذى قدمتْه عن الإله والوجود والإنسان؛ بحثا فى زوايا العقل ومتعرجاته، تفسير ناقص مشوه، فلقد أغنى الوحى الإلهى الإنسان، وأراح عقله من التعب المضنى الذى لا يوصل إلى شيء فى قضايا عالم الغيب، فهذه الحقيقة لم تستطع الفلسفة اليونانية أن تستوعبها أو تصل إليها[٣].

ظهرت المعتزلة فى أواخر العهد الأموى، وقامت بجهاد فكرى متواصل ضد أعداء الإسلام، فى الداخل والخارج، واستعانت بثقافة عصرها فى الردود، والتوحيد

١- القانون الثالث للحركة، عن عالِم الفيزياء إسحاق نيوتن.

٢- الدكتور على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص١٠٢، الطبعة الثامنة ١٩٨١م، دار المعارف، القاهرة.

٣- السابق نفسه.

عندهم مقتضيا نفى الصفات[1] ومن هنا نشأت قضية خلق القرآن عند المعتزلة. فإثبات أن القرآن كلام الله- تعالى - كما هو معتقد عامة علماء الأمة يعنى –بحسب وجهة نظرهم- أن القرآن قديم مع الله، وتعدد القدماء شرك عندهم ينافى الوحدانية **"فالقول فى القرآن أهو مخلوق أم غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرع عنها [2]"**.

مشكلة خلق القرآن وأبعادها السياسية.

ومال المأمون إلى الفكر الاعتزالى، وأحاط نفسه بمجموعة من رجالات المعتزلة الكبار من أمثال أحمد بن أبى دؤاد، وبشر المريسى، وثمامة بن الأشرس، الذين زينوا له فرض العقائد الاعتزالية. يقول الحافظ المؤرخ ابن كثير: **"إن المأمون كان قد استحوذ عليه جماعة من المعتزلة، فأزاغوه عن طريق الحق إلى الباطل، وزينوا له القول بخلق القرآن ونفى الصفات عن الله عز وجل [3]"**.

ومع ما يغلب المأمون من التسامح والعفو عن الزلات، فإنه قد اعتبر نفسه الخليفة المسئول عن الدين، وحمل الناس على تعاليمه بغير هوادة، ولكنه التبس عليه الأمر، فالمقدمة صحيحة والنتيجة خاطئة؛ ذلك لأن هناك فرقًا بين ما علم ضرورة من الدين وأجمع عليه أهل الإسلام وبين أن يميل الحاكم إلى رأى يحتمل الخطأ والصواب فيفرضه على الناس. فما بالنا برأى لا يعتقده إلا مجموعة ضئيلة من المفكرين لا تأثير لهم على مجموع الناس وقد فشلوا فى إقناع الناس به؛ فلم يجدوا وسيلة لفرضه إلا باللجوء إلى الدولة؛ لحمل الناس عليه بالسيف[4].

ولقد تولى الإمام أحمد الدفاع عن الميراث العقدى للأمة، واختاره الشعب قائدًا روحيًا لمواجهة البنية الثقافية الجديدة المفروضة عليهم، ولقد أدرك خطورة استخدام المصطلحات المبهمة فى العقيدة. ومكمن الخطورة فيها هو التشويش على الموروث العقدى الموثوق بصحته، ولا سلامة ولا نجاة للمرء إلا به؛ ذلك لأنه مجمع عليه بين المهاجرين والأنصار[5].

١- أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ١ ص٢٥٥ وما بعدها تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م مكتبة النهضة المصرية، القاهرة وقارن الدكتور مصطفى حلمى: منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين ص٨٩ وما بعدها، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، دار الدعوة، الإسكندرية.

٢- زهدى حسن جار الله: المعتزلة، ص٧٥ طبعة سنة ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، مطبعة مصر، القاهرة.

٣- ابن كثير الدمشقى (المتوفى:٧٧٤هـ) البداية والنهاية، المجلد الخامس، الجزء العاشر، ص٦٩٤ مكتبة الإيمان، المنصورة.

٤- انظر: نص رسائل المأمون ت (٢١٨هـ): السيوطى تاريخ الخلفاء، ص٣٣٦، وما بعدها الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، مكتبة مصر، القاهرة.

٥- الإمام أحمد بن حنبل: رسالة الرد على الزنادقة والجهمية، ص٧٧، ضمن عقائد السلف، تحقيق الدكتور على سامى النشار وعمار الطالبى، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧م، دار السلام، القاهرة.

ولم يضعف الرجل مع طول مدة المحنة وتواصلها على مدى عهود ثلاثة خلفاء هم المأمون والمعتصم والواثق. ولم تنجل الفتنة إلا فى عهد الخليفة المتوكل، وسوف نسوق تفاصيل المحنة بمراحلها المختلفة حتى انجلائها فى عهد الخليفة المتوكل.. ولم تكن تلك المحنة خاصة بالإمام أحمد، بل شملت معظم المحدثين وفقهاء الأمصار، وإن كان الإمام أحمد قد تحمل عبأها الأكبر وحده، فهى إذن محنة عامة وفتنة شاملة طالت الكبير والصغير، العالم والعامى، حتى الأسرى عند الأعداء كانوا يمتحنون على القول بخلق القرآن، فإن أجابوا وإلا تركتهم الدولة فى أسرهم عند الأعداء يتصرفون فيهم كيف يشاءون.

وبدأت أجهزة الدولة فى الامتحانات والتعذيب والتنكيل والوضع تحت الإقامة الجبرية، وقد مات من جراء التعذيب ثلاثة من أفاضل العلماء وهم: البوطى تلميذ الشافعى، ونعيم بن حماد الخزاعى، ومحمد بن نوح[١].

مراحل الفتنة وموقف الإمام أحمد منها.

المرحلة الأولى:(الإمام أحمد والخليفة المأمون)

أمر المأمون قائد شرطة بغداد العاصمة إسحاق بن إبراهيم بأن يجمع كبار الفقهاء والعلماء والمحدثين ويمتحنهم فى القول بخلق القرآن، وقرأ عليهم قائد الشرطة ما كتبه المأمون، والكتاب يفيض بالتهديد والوعيد، وقطع أرزاقهم، وعزلهم من القضاء أو أى منصب من مناصب الدولة، لأى شخص يرفض القول بخلق القرآن[٢]. فحُمل الإمام أحمد ومن معه من العلماء إلى دار السلطان، اشتد فى استجوابهم، حتى أجاب كل العلماء مستخدمين الرخصة الشرعية التى تبيح حتى التفوه بالكفر ما دام القلب مطمئنا بالإيمان، وبقى أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، ولعله قد رأى أن التقية فى أمر هكذا بالنسبة لمن يحملون فى أعناقهم أمانة الحفاظ على الدين، مضيعة للحق. فأرسل المأمون قائد شرطته بخبرهما إلى الخليفة المأمون الذى استشاط غضبا، وأمر بحملهما مقيدين زميلين إلى طرسوس، وقد أقسم على حملهما على القول بخلق القرآن، وإلا كان مصيرهما القتل[٣].

وقبل أن يصل الإمام أحمد وزميله إلى طرسوس، مات الخليفة المأمون ومات رفيق المحنة محمد بن نوح -رحمه الله- فأصبح وحده فى الميدان[٤].

١- ابن كثير: السابق ٦٩٥ وما بعدها.

٢- أحمد فريد رفاعى: عصر المأمون، جـ٢ ص٣٣٩، الطبعة الثانية ١٩٩٧م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٣- عبد الحليم الجندى: أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ص٣٨٤ وما بعدها، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٥، دار المعارف، القاهرة.

٤- ابن العماد الحنبلى ت (١٠٨٩هـ) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، المجلد الأول الجزء الثانى ص٤٥، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت.

المرحلة الثانية: الإمام أحمد والخليفة المعتصم ت(٢٢٧هـ).

وهنا تأخذ المحنة فى مرحلتها الثانية بعدا آخر أشد مرارة، وتجلى فيه صمود الإمام أحمد، حيث مات محمد بن نوح وبقى وحيدا، واشتدت وطأة الحبس والتنكيل به، وكان أول قرار أخذه المعتصم فى شأن المحنة هو رد الإمام أحمد إلى بغداد وسجنه هناك فى سجن ضيق مظلم، والقيود فى يديه ورجليه، حتى أنه أصيب بمرض شديد فى شهر رمضان، فنقلوه إلى سجن أوسع مع عموم الناس. ومكث فى السجن ما يقرب من ثلاثين شهرا(١). وفى السجن أخذ رجال الاعتزال يأتونه ليناظروه فى خلق القرآن.

واستمرت هذه المناظرة العلنية ثلاثة أيام والإمام ثابت لا يتزعزع، حتى جاء اليوم الرابع والمعتصم على ما يبدو قد ضجر من طول المناظرة، وأغراه أحمد بن دؤاد ليواصل المحنة بالتهديد بالضرب والجلد، وأحضرت أدوات التعذيب وهو صامد، ويشهد له رئيس شرطة الخليفة المعتصم إسحاق بن إبراهيم: **"ما رأيت أحدا لم يداخل السلطان ولا خالط الملوك أثبت قلبا من أحمد يومئذ، ما نحن فى عينيه إلا كأمثال الذباب"** (٢).

ولعل المعتصم قد أخذته شفقة على الإمام أحمد، وأعجب بثباته وصلابته وعلمه، وكاد يتركه ولكن علماء السلطة ضربوا على الوتر الحساس فقالوا: تتركه فيقال غلب خليفتين، ولعله أمر بضربه استرضاء لحاشيته من رجال المعتزلة، أو إنقاذا لهيبته الضائعة أمامه وهو العسكرى الصارم، وخاف أن يموت فيصبح ابن حنبل بطلا أسطوريا يهتز له عرشه، فأمر المعتصم بإطلاق سراحه وذلك خوفا من ثورة الناس عليه، ولقد قيل: **"أخرج أحمد بعد أن اجتمع الناس وضجوا حتى خاف السلطان"**(٣).

المرحلة الثالثة: (الإمام أحمد والخليفة الواثق).

بعد الخليفة المعتصم، جاء ابنه الواثق، ولقد وجد الجهاز الثقافى للدولة يردد أفكار المعتزلة ولا يفتأ فى ذكرها ليل نهار، فأصبحت عنده من المسلمات، وأصبح غيرها من الأفكار تبنيها يعد خطرا على البنية الثقافية التى قامت عليها الدولة، وبالتالى تشكل تهديدا لأمن الدولة. وهذا هو السر الحقيقى فى العنف والشدة التى واجه بها الواثق خصوم المعتزلة، وقد اعتبرهم أعداء للدولة، ودليل ذلك امتحان الأسرى فى خلق القرآن قبل فدائهم(٤).

وبدأ الأمر يتفاقم بتلقين الصبية فى الكتاب عقائد المعتزلة على أنها العقيدة الحق، ومنها - بطبيعة الحال- عقيدة خلق القرآن، وما عداها فهو الباطل الذى يجب محاربته، وكان الواثق قد تربى فى حجر القاضى أحمد بن أبى دؤاد، يقول أبو بكر

١- ابن الجوزى: السابق ص٢٨٣، وما بعدها.
٢- السابق ٢٩١.
٣- أحمد أمين: السابق.
٤- ابن كثير: السابق ص٦٦٩.

الخطيب: **"كان أحمد بن أبى دؤاد قد استولى على الواثق وحمله على التشدد فى المحنة، ودعا الناس إلى القول بخلق القرآن[1]"**.

وكانت بغداد تموج بالفتنة إبان الصراع بين الأمين والمأمون، وانتشر الفساد، وجاهر من جاهر بالفسق والفجور والمظالم، ومن هنا خرج جمع من صلحاء كل ناحية من نواحى بغداد، واتفقوا على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وضبط الأمن، دون الخروج على السلطة الحاكمة، كما هو متفق عليه بين جمهرة علماء الحديث والسنة والفقه، ومن رؤساء هؤلاء الفقيه أحمد بن نصر الخزاعى :**"وقد بايعه العامة فى سنة إحدى ومائتين على القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حين كثر الشطار والدعار فى غيبة المأمون عن بغداد[2]"**.

وهى جماعة تكونت بجهود شعبية بعيدة عن سلطة الدولة، وعقيدتها عقيدة العامة من الناس المتلقاة فى المساجد عن طريق الفقهاء والمحدثين. وقد ساءهم هذا القهر الواثقى وشدته مع خصومة، وإرغام الناس على عقيدة لا يرضونها، وبلغ الأمر بالناس ذروته من تلك الطرائق الفجة التى ينشرون بها عقيدتهم البدعية فى نظر الأغلبية، فقامت هذه المجموعات الآمرة بالمعروف الناهية عن المنكر بقيادة أحمد بن نصر بالتحضير للثورة الشعبية؛ بغية الخروج على حكم الواثق وخلعه من الخلافة[3].

والثابت فى سيرة الإمام أحمد أنه كان يقول بالطاعة المطلقة للخليفة فى الشأن السياسى وتحريم الخروج عليه، حتى لو أتى هذا الحاكم أمرًا مخالفًا لأحكام الشريعة، ولكنه من الثابت عنده أيضًا ألا تكون للخليفة كلمة أو صلاحيات فى العبث بأحكام الشريعة، وإلا فيجب المقاومة، ولكنها مقاومة سليمة تناضل من أجل الحفاظ على الأحكام الشرعية، بفهم سلف الأمة من الصحابة والتابعين، دون السماح لأحد بمسها بالتغيير كائنا من كان[4].

وقد جاء نفر من هؤلاء - جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- إلى الإمام أحمد لاستفتائه فى الخروج، وعددوا له مساوئ الواثق ومظالمه، فلم يوافق الإمام أحمد على ذلك، ومنعهم وناظرهم فى القضية، وأمرهم بالصبر على جور الحاكم، مع ما تعرض له الإمام من التعذيب والاضطهاد الذى ناله على يد هذه الحكومة التى لو أمر الناس بالخروج لم يلمه أحد، بيد أنه أدرك أن المفاسد المترتبة على الخروج أعظم وأكبر من المتوقعة من وراء إسقاطها[5].

١- ابن تغرى بردى الأتابكى ت (٨٧٤هـ) النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، الجزء الثانى طبعة ٢٠٠٨م، الهيئة العامة الثقافة، القاهرة.
٢- ا بن كثير: السابق ص٦٦٦.
٣- السابق نفسه.
٤- القاضى أبو يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق الدكتور على محمد عمر، الجزء الأول ص٥٣، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٥- عبد الحليم الجندى: السابق ٤٠٩، وما بعدها.

والذى توقعه الإمام قد حدث بالفعل، فلقد فشلت حركة الخزاعى وراح ضحيتها الكثيرون، وقتل فيها أحمد بن نصر الخزاعى بيد الواثق نفسه[1].

ولعل هؤلاء كانوا تحت مراقبة أجهزة الدولة، وتأكد رجال أمنها أن الإمام أحمد لم يكن له دور إيجابى فى تلك الثورة الفاشلة؛ ولهذا لم يسجن ولم يقتل، ولكنه كان فى نظر الدولة خصما لبنيتها الثقافية، فلم تطمئن إليه مع اقتناع الكثير بعدم المشاركة فى الثورة طبقا لوجهة نظر الإمام.

ومع ذلك، فقد قابل الواثق ذلك بأمر قد يراه من وجهة نظره حاسما، فقد فشلت الثورة نعم، ولكن هؤلاء الثوريين يقدرون الإمام ويعتبرونه مرشدًا ومعلمًا لهم؛ ولذا أمر الخليفة بنفيه من بغداد، وأرسل إليه ألا يجتمع به أحد ولا يسكن بأرض ولا مدينة الخليفة فيها، فهو أمر بالنفى، ولم يقدم على امتحانه أو سجنه أو تعذيبه؛ لما يعلم من صلابته، وخشية غضب العامة[2].

فخرج الإمام من بيته، واختبأ بدار أحد تلاميذه عدة أيام، ثم انتقل إلى موضع آخر فمكث فيه عدة أشهر، حتى هدأ الطلب عليه، ثم تحول إلى مكان آخر، وظل هكذا لا يستطيع أن يخرج إلى مجلس علم وتحديث. ولما مات الواثق خرج الإمام للناس وجلس للتحدث[3].

المرحلة الرابعة (انجلاء المحنة والخليفة المتوكل)

بدأت تقل حدة الآراء الاعتزالية فى أخريات أيام الخليفة الواثق، فلما تولى الخليفة المتوكل أعاد الأمور إلى نصابها الأول أيام جده هارون الرشيد، ولم يكن يميل إلى رجالات المعتزلة، بل مال إلى علماء الحديث والسنة وقربهم.

والملاحظ أن الإمام أحمد رفض رفضا تامًا الدخول فى الثورة على الخلفاء أو الخروج عليهم ، مع صموده ضد كل من يحاول العبث بالشريعة وقد أبى الترخصات التى تبيح له النطق بما يخالف ما يعتقده ؛ حفاظا على الشرع من العبث أما المخالفات الشرعية التى يقع فيها الحكام فلها مجال آخر عند الإمام يتمثل فى المقاومة السلمية ، وهى تظهر عنده فى منع نفسه وغيره من الدخول على هؤلاء الملوك والامتناع عن تولى وظائفهم وعدم تناول الأموال العامة التى بأيديهم وهم يتعاملون بها كأنها ملكية خاصة بهم .

وصار فقهاء الحنابلة فى معظمهم على هذا النهج فتفرغوا للتعليم والتربية وظهر أثر ذلك فى الأزمات التى تعرض لها العالم الإسلامى ، فقد تربى جيل نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبى على أيدى شيوخ حنابلة من أمثال عبد القادر الجيلانى وابن نجا فقد جمعوا بين العلم والتقوى والزهد فقد فضل هؤلاء الشيوخ

١- الحافظ ابن كثير: السابق ٦٦٧.

٢- ابن الجوزى: مناقب ص٣٠٦.

٣- السابق نفسه.

الوقوف خلف الفعل السياسى لرجال الإدارة الذين تولوا زمام السياسة وكانوا على شاكلة شيوخهم علما وورعًا [1]

ثانيا - محنة ابن رشد بين الفلسفة والسياسة.

(أ) - البيئة الاجتماعية والسياسية للمحنة :

لا يمكن فهم محنة أبى الوليد محمد بن رشد ودواعيها إلا بفهم الحياة العلمية والسياسية والاجتماعية، والمرجو هنا إلقاء بعض الضوء على تلكم الجوانب بالقدر الذى يلم بأسباب المحنة ودواعيها.

فقد قامت دولة الموحدين على أنقاض دولة المرابطين، والبنية الثقافية التى قام عليها الموحدون تختلف عن بنية المرابطين أصولاً وفروعًا، فالمرابطون تجنبوا الدقائق الكلامية وآثروا عقيدة أهل الحديث، أما الموحدون فبحكم التكوين الثقافى لمؤسس الدولة محمد بن تومرت - وهو أحد تلامذة الغزالي- فقد فضل طريقة الكلابية فى العقيدة مع إضافات اجتهادية من عنديات ذاته أثارت جدلاً كبيرًا، ووصفت بأنها مخالفة لتعاليم الإسلام، مثال ذلك دعواه العصمة من الخطأ!

وكما وجد خلاف فى الأصول العقدية، وجد كذلك فى الفروع الفقهية، فالمرابطون يتشبثون بفقه الإمام مالك ومدرسته المعروفة، أما الموحدون فقد حاربوا الفروع المذهبية بكل قوة، وفضلوا الرجوع إلى الكتاب والسنة مباشرة ولكن على طريقة أهل الظاهر.

والسياسة عندما تتدخل فى القضايا العلمية التى من المفترض أن تكون مناقشتها داخل الدوائر العلمية من العلماء المتخصصين وطلابهم، وعندما يقوم رجالات السياسة - لتحقيق بعض أغراضهم- بتضخيم الخلاف وإدخال العوام فيه، حينئذ ينقسم الناس انقسامًا مريرًا، وتقوم المعارك بسبب تلك الخلافات، أو قل جعلها غطاء ظاهرا لتحقيق مآرب الزعامة والسيطرة المادية على أسس زائفة.

لقد نجح الموحدون فى القضاء على المرابطين (شوال: ٥٤١هـ) واستطاعوا توحيد المغرب العربى تحت قيادتهم على يد الأمير عبد المؤمن بن على. وقد بايعه أصحاب ابن تومرت بعد موته، واتجهت همة عبد المؤمن إلى ضم ما بقى للمسلمين فى الأندلس إلى دولته. فقد جعل أبو يعقوب همه فى فترة حكمه بسط السيادة على الأندلس واستكمالها، والحد من أطماع الإمارات الأسبانية، وعمل على ازدهار الحضارة فى ربوع مملكته[2].

١ - الدكتور ماجد عرسان : هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس ص ٣٣٧ الطبعة الثانية ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م دار القلم دبى الإمارات العربية المتحدة .

٢- الدكتور حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص٤٣٧ طبعة ٢٠٠٤م (مكتبة الأسرة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

وتعامل الموحدون - للأسف الشديد- مع المرابطين كأنهم كفار، من حيث أخذ الغنائم وسبى الحرائر، وفى ذلك مخالفة واضحة لأحكام الفقه الإسلامى. ويبدو أن سبب ذلك هو اتهامهم للمرابطين بعقيدة التجسيم المنحرفة؛ وذلك لأخذهم بظواهر النصوص فى الصفات الإلهية الخبرية، وهو اتهام قديم وزائف فى تاريخ الفرق الإسلامية، ويوجه دائما لمن يميل إلى هذا الاتجاه، وإن وجدت طوائف تقول به، ولكنها خارج نطاق أهل السنة(١).

وبعد صراع بين الأبناء على الحكم، تولى قيادة الموحدين بعد عبد المؤمن ابنه أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، ولم يكن رجلا عاديا، بل قد جمع بين الثقافة العربية والإسلامية والثقافة اليونانية. فقد كان يحفظ البخارى ومسلم، وله معرفة واسعة بلغة العرب وبآراء الفلاسفة، وقد اهتم بجمع كتب الفلاسفة، وبعث فى طلبها من جميع البلاد، وكان يصاحب الأمير يوسف غالبا فى معظم تنقلاته الفيلسوف أبو بكر محمد بن طفيل، فكان لا يصبر عنه، وهو الذى قرب ابن رشد إليه، ونوه بفضله وبراعته عند السلطان؛ حتى قام ابن رشد بشرح كتب أرسطو بناء على رغبة السلطان(٢).

(ب) - اتصال ابن رشد بالسياسة .

ويحكى **ابن رشد**(٣) نفسه هذا اللقاء الذى هيأه ابن طفيل(٤)، وهو بداية اتصال ابن رشد بالسياسة واشتغاله بها، يقول: لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب(٥)، وجدته هو وابن طفيل فقط، فأخذ ابن طفيل يطرينى، فكان أول ما فاتحنى أن قال: ما رأيهم فى السماء، أقديمة أم حادثة؟ فخفت وتعللت، وأنكرت الفلسفة، ففهم، فالتفت إلى ابن طفيل وذكر قول أرسطو فيها، وأورد حجج أهل الإسلام، فرأيت منه غزارة حفظ لم أكن أظنها فى عالم، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، ثم أمر لى بهدايا وأموال(٦).

وتولى قيادة الموحدين بعد يوسف بن عبد المؤمن(٧)، ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور، وهو يختلف عن أبيه وجده، فقد جعل همه مقاومة بعض

١- الدكتور على محمد الصلابى: دولة الموحدين، ص٤٧، وما بعدها، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤ م، مكتبة الإيمان، المنصورة.

٢- محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس (عصر الموحدين) الجزء الخامس ص١٣٢ وما بعدها، طبعة ٢٠٠١م (مكتبة الأسرة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٣- ت (٥٩٥هـ).

٤- ت (٥٨١هـ).

٥- ت (٥٩٥هـ).

٦- المراكشى: المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص٢٤٢، نقلا عن الدكتور: عبد المقصود عبد الغنى، أضواء على الفكر الفلسفى، ص٣٥٨، طبعة ١٩٨٦م، مكتبة الزهراء، القاهرة.

٧- ت (٥٨٠هـ).

الانحرافات التى بدت فى مؤلفات ابن تومرت. فقد صرح بعدم عصمته من الخطأ، وأمر بإحراق كتب الفروع الفقهية، ومال بقوة وحسم نحو العمل بالحديث مباشرة على طريقة أهل الظاهر، دون الرجوع إلى اجتهادات الأئمة، ورفض القياس، ومع ذلك فتعتبر سنوات حكمه العصر الذهبى للدولة الموحدية من الناحية السياسية والعسكرية[١].

(جـ) - آثار المحنة .

عاد المنصور إلى إشبيلية: (٥٩٣ هـ-١١٩٧م) بعد تحقيق النصر المؤزر على ألفونس الثامن فى معركة الأرك. وفى تلك السنة وقعت محنة ابن رشد، واستمرت المأساة حوالى سنة أو ثلاث سنوات على أقصى تقدير، بعدها رضى المنصور على ابن رشد وأعاده إلى مكانته الأولى، بعد وساطة قام بها بعض أقرباء قاضى قرطبة وأنصاره.

ومن ضمن المحنة، تلك العادة السيئة التى انتشرت فى الأندلس وبلاد المغرب، وهى عادة إحراق الكتب، فقد أُحْرقت من قبل كتب الغزالى وكتب ابن حزم القرطبى، إذن فهى عادة أهل الأندلس فيمن يختلفون مع فكره، أيا كانت درجة الاختلاف.

وأشد الأمور على نفس أبى الوليد وهو ما تعرض له من عامة الناس من طرده من المسجد وإهانته هو وابنه. ولا شك أن هذا جهل شديد من هؤلاء بأحكام الإسلام، فالسماحة مع المخالفين فى الرأى خلق رفيع من أخلاق الإسلام، وهذا التعصب الممقوت يدل على ضيق الأفق والتقليد الأعمى لبعض الفقهاء الذين يرون أن مجرد دراسة الفلسفة كفرٌ خارج عن الملة[٢].

هذا ومن الأفضل عدم دخول العوام فى قضايا الفلسفة سلبًا أو إيجابًا، كما يرى ابن رشد ولعل فى ذلك سلامة لقلوبهم وعقولهم من الزيغ أو التعصب. ويجب قصرها على المتخصصين المتبحرين فى الشريعة، كما هو منهج الفارابى، وكما يحدث فى العصر الحديث من دراستها فى كليات متخصصة، ويستحسن أن يزداد قسط العلوم الإسلامية فى تلك الكليات؛ لمواجهة مشكلات العصر جميعًا ربطًا بين الأصيل والوافد.

(د)- المحنة بين البعد السياسى والدينى.

١- عبد الله عنان: السابق ص١٤٠، وما بعدها.

٢- عباس محمود العقاد: ابن رشد ص٢٥، الطبعة السادسة سنة ١٩٩٢م، دار المعارف، القاهرة، وانظر: الأستاذ الدكتور حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مشكلة التعصب المغلق، ص ١٣١، الطبعة الثانية ١٩٩٣م، دار الثقافة العربية، القاهرة.

يرى المستشرق الألمانى **"كارل بروكلمان"** أن سبب المحنة يرجع فى حقيقة أمره إلى محاولة المنصور إرضاء الفقهاء؛ لشدة حاجته إليهم لتأييده فى نضاله ضد النصارى. وقد كان يطلب عندهم ثأر أبيه. ولكن هذا افتراض بعيد؛ لسبب واحد هو أن محنة ابن رشد كانت بعد الانتصار الهائل الذى حققه المنصور ضد الأسبان، إلا إذا قلنا إنه أقدم على هذه المحنة كنوع من المكافأة يقدمها لهؤلاء الفقهاء على وقوفهم بجواره فى حشد العامة معه لتحقيق هذا النصر. ولو حدثت هذه المحنة قبل المعركة كان من الممكن قبول هذا التفسير (١).

والدكتور عاطف العراقى يحصر سبب المحنة فى الشأن الدينى والفلسفى، وينفى عنها أية أسباب سياسية، ويرجعها إلى سبب واحد هو تعصب الفقهاء ونقمتهم على الفلسفة وكل مشتغل بها، ولكنه لا يرجع المسألة إلى الفقه الإسلامى نفسه؛ لأن ابن رشد نفسه كان فقيها : **"فمردّ تلك النكبة: الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء (٢)"**.

والملاحظ أن مدة المحنة لم تطل على ابن رشد، فبين المنع والعفو عدة أشهر أو سنوات يسيرة لا تكفى بأن نقول بزوال نفوذ هؤلاء الفقهاء، إذا حصرنا أسباب المحنة فى نفوذ الفقهاء وتعصبهم، وبمجرد تدخل رجال الدولة لا يمكن نفى الأسباب السياسية، وإلا فماذا يفعل الفقهاء وحدهم؟ فهم لا يملكون حينئذ إلا إصدار الفتاوى. ثم أين هؤلاء الفقهاء قبل حدوث المحنة عندما كان ابن رشد فى الصدارة؟ وأين هم بعد انتهاء المحنة ورجوعه مرة ثانية إلى مكان الصدارة؟

أما **"رينان"** فلم يستبعد العامل السياسى كأساس للمحنة، فهو يرى أن المنصور القوى قد اغتصب الخلافة من أخيه الضعيف هشام، وأراد أن يتقرب هو للفقهاء، ومعهم عامة الناس بطبيعة الحال؛ من أجل أن يكسب ثقتهم وينسيهم عزله لأخيه. دعنا من التعصب الجنسى الذى لا يخفيه بقوله: **"إن أسماء: ابن باجة، وابن طفيل، وابن زهر، وابن رشد، الذين أزعجهم التعصب، دخلت فى مجرى الحياة الأوروبية، أى حياة الورى الحقيقية (٣)"**.

ولكن **رينان** لم يلتفت إلى أن المحنة لم تستمر، فإذا استمرت طوال حكم المنصور كان من الممكن التسليم بما قاله، كما أن الزعم بأن حياة الناس الحقيقية فى الغرب الأوروبى فقط، نزعة معروفة عند رينان: **"ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوى (٤)"**.

١- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكى، ص٣٢٩ طبعة سنة ١٩٩٣م، دار العلم للملايين.

٢- الدكتور عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٤٨ الطبعة الثانية ١٩٧٩م، دار المعارف، القاهرة.

٣- إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، ص٢٧، طبعة ١٩٥٧، دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبى، القاهرة.

٤- الدكتور: إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص١٧، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، دار المعارف، القاهرة.

وأما الدكتور عابد الجابرى فإنه قد جعل السبب الخفى الرئيس لمحنة ابن رشد سببًا سياسيًا، بسبب تأليفه لكتاب الضرورى فى السياسة ترجمة كتاب الجمهورية، على اعتبار أنه نقد غير مباشر لسياسة المنصور. ولكن الأمر يتوقف على إثبات التاريخ الذى ترجم فيه ابن رشد كتاب أفلاطون، وأيضًا كتاب الجمهورية - بحسب ظنى - فيه خدمة جليلة للحُكم الاستبدادى، لا نقد له(١).

فالأسباب السياسية حاضرة فى كل محنة، وغاية الأمر استدعاء الدين لتبرير التنكيل بالخصوم. فالمسألة ليست بالسهولة بحيث نرجعها لعامل واحد، فلا بد من إعادة تركيب عناصر المحنة؛ لنضعها ضمن ظروفها التاريخية وشروطها السياسية، وننظر فيها من جديد بطريقة منهجية تراعى جميع الجوانب، ولا تهمل جانبًا على حساب آخر. ففى التاريخ القديم ترك الحكام من يعتنق الزندقة دون أن يتعرضوا لنقد الحكام، فإذا تفوهوا بذم الحكام حاسبوهم على الزندقة، فالعامل السياسى هو الحاضر الغائب فى معظم المحن.

وكذلك الفصل بين ما هو سياسى ودينى فى تاريخ الحضارة الإسلامية لم يكن معروفا، ولا هو سهل ميسور فى دين وحضارة قائمة على الجمع بين أمور الدنيا والدين بشكل متوازن، فلم يعرف المسلمون هذا الفصل الذى تقوم عليه الحياة الأوروبية، فقد أقامت سياستها على المنافع الزمنية لا الدينية، ذلك :"**أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر** (٢)".

والخليفة المنصور واجهته - بعد نصره- مشكلة الخارجين على سلطانه ومشكلة عزله لأخيه، ومشكلة البنية الثقافية للدولة الموحدية، وتذبذب هذه البنية بين الولاء لموروث ابن تومرت وكيفية إصلاح هذا الموروث، وفقه الظاهر الرافض للقياس. والمعارضون لهذه البنية كثيرون، فيوجد فقهاء المالكية والشافعية، ومعهم المحدثون، ومنهم أصحاب الاتجاهات العقلية. فعداء ابن رشد للغزالى معروف، والغزالى هو شيخ ابن تومرت مؤسس الدولة، إذن فابن رشد لم يكن مواليا للدولة فى بنيتها الثقافية على الأقل(٣).

فإذا ما تعرضت الدولة لمشاكل داخلية، فلا بد من الشك فى أعداء بنيتها الثقافية، فلم تكن محنة ابن رشد وحده، بل معه أناس، لكل واحد تهمة مختلفة، ومن هنا تسهل قضية الاتهام. والتفاصيل الدقيقة التى وردت فى كتابات المؤرخين ما هى إلا تبريرات للعقوبة، مثل وصف ابن رشد للمنصور بملك البربر، وكان ابن رشد لا

١- الدكتور عابد الجابرى: السابق ص١٣٥.
٢- الدكتور طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، ص٢١ طبعة ١٩٣٨م، دار المعارف، القاهرة.
٣- انظر الدكتور عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، مواضع متفرقة، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠م، دار المعارف، القاهرة.

يراعى نفسية الملوك فى أسلوب الخطاب. فكان يقول له اسمع يا أخى. وكذلك تهمة إنكار ابن رشد وجود "عاد"، أو أن الزهرة أحد الآلهة (١).

طالت المأساة عشرات الشيوخ والقضاة، وكان فيلسوف الأندلس الضحية الأبرز، بيد أنها لم تستمر طويلا؛ لأن غضبة المنصور كانت أصلا سياسية وتستهدف أعداء الدولة فى المغرب الذين تستروا بالبدع واستغلوا الأهواء لأغراض أخرى. وقد ثبت براءته من مؤازرة خصوم الدولة. ومنشور تحريم الفلسفة لم يكن غرضه الفلسفة بذاتها، بل غرضه هدم البنية الثقافية لخصوم الدولة التى تستغل الفلسفة لدحض قوة الدولة. فالمنصور - بطبيعته العقلية- ليس مهيأ لمعاداة الفلسفة، وإلا فما سر العفو عن ابن رشد؟ فقد ثبتت براءته من التهم السياسية، فلا مبرر للمحنة إذن.

ثم هل تشكل هذه المحنة أساسا للقول :أن الحضارة الإسلامية تعادى التفكير الفلسفي؟وهنا نرى كبار الباحثين فى موقف المسلمين من الفلسفة: هل هو مبنى على التسامح أو مبنى على الاضطهاد؟وهل يشكل هذا الاضطهاد الأساس الذى تقوم عليه حضارة المسلمين؟

الاتجاه الأول: نجده عند الدكتور إبراهيم مدكور، حيث يرى أن "الحضارة الإسلامية إبان مجدها لم تعترض سبيل العلم، بل أيدته وشجعت عليه، ولم تحارب الفلسفة، بل جدت فى طلبها، واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب (٢)".

الاتجاه الثانى: نجده عند الدكتور توفيق الطويل: "أما فى العالم الإسلامى، فقد نهض غلاة المتعصبين فيه بمعاداة العلوم الفلسفية باعتبارها خطرًا ينذر بتقويض العقيدة الإسلامية (٣)".

ولعل الاتجاه الأول هو الذى يمثل روح الحضارة الإسلامية، وأما الاتجاه الثانى فيمثل الاستثناء من القاعدة التى يكون فى الغالب سببًا لإثباتها، وسبب تضخيم المحنة يعود فى أساسه إلى المستشرقين ومن يقلدهم من الباحثين المسلمين، كما رأينا عند رينان، فقد قاموا بتحويل الحادث إلى مشهد أسطورى يتجانس مع ثقافتهم الأصلية عن محاكم التفتيش التى سادت فى بعض المناطق الأوروبية، بينما هى فى حقيقتها مأساة جاءت فى سياق عرضى، لا تمثل فى الحقيقة تيارًا عامًا للمسلمين وحضارتهم ضد الفلسفة.

١- عبد الرحمن التليلى: ابن رشد فى المصادر العربية، ص٧٥، وما بعدها الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، المجلس الأعلى للثقافة.

٢- الدكتور إبراهيم مدكور، السابق: ص١٧.

٣- الدكتور توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين، والفلسفة ص٢٦، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م، دار النهضة العربية.

الباب الثانى
أسس الفكر السياسى عند الحنابلة والمشائية
(العقيدة - الأخلاق - المبادئ)

التمهيد: علاقة الدين بالسياسة.

الفصل الأول : العقيدة وأبعادها السياسية عند الحنابلة والمشائية .

المبحث الأول : الأسس العقدية عند الحنابلة.

المبحث الثاني : الأسس العقدية عند المشائية.

المبحث الثالث : المشكلات العقدية وأبعادها السياسية عند الحنابلة والمشائية.

الفصل الثانى: الأخلاق والسياسة عند الحنابلة والمشائية.

المبحث الأول: صلة الأخلاق بالسياسة.

المبحث الثانى:الأخلاق والسياسة عند الحنابلة ..

المبحث الثالث:الأخلاق والسياسة عند المشائية.

الفصل الثالث: المبادئ السياسية عند الحنابلة والمشائية .

المبحث الأول:الشورى.

المبحث الثاني:العدل.**الثانى:**العدل.

المبحث الثالث:الحرية ..

المبحث الرابع:المساواة ..

الفصل الأول
العقيدة وأبعادها السياسية عند الحنابلة والمشائية

تمهيد: علاقة الدين بالسياسة عند الحنابلة والمشائية.

لقد كان الدين خلال عصور طويلة في التاريخ العالمي مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالتطور السياسي وبأحداث السياسة، بل وما زال يؤثر بأشكال متفاوتة؛ فعندما تثار القضايا المصيرية، ويدعى المواطن لكي يكون على استعداد للموت في سبيل القضية التي يدافع عنها، فإنه من الضروري أن تكون هناك قوى أصيلة متعلقة في النفس الفردية؛ لتساند هذا الموقف، فهذه القوى لا يمكن أن تكون سوى الدين فما مدى العلاقة بين الدين والسياسية عند كل من الحنابلة والمدرسة المشائية ؟.

أولا- الحنابلة.

الإسلام يشكل منظومة متكاملة للحياة، والسياسة جزء من هذه الحياة، وظهر ذلك من تطبيق الرسول- ρ - والخلفاء الراشدين لتلك النظرة الشاملة.. ومن هنا، كان موقف الحنابلة من علاقة الدين بالسياسة؛ فابن تيمية يوضح أن قيادة الأمة وتولي أمورها السياسية تعد من الأمانات التي يجب أداؤها، مستدلاً بما يرويه مسلم بسنده من حديث أبي ذر- τ - أن رسول الله- ρ- ذكر عن الولاية السياسية أنها "**أمانة، وإنها خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه الحق فيها** [(١)]".

وكذلك يستدل بحديث البخاري، عن أبي هريرة أن رسول الله- ρ - قال: " **إذا ضيعت الأمانة فانتظروا الساعة** " [(٢)].بل وينقل إجماع الأمة على أنها أمانة واجبة الأداء الديني، يقول:" **وقد أجمع المسلمون على هذا المعنى** [(٣)]".

والولاية السياسية عند ابن تيمية تجمع بين المعنى الديني والسياسي في آن واحد، فرجال الإدارة العليا هم نواب الله تعالى - في تنفيذ شرعه المعلوم صراحة من الكتاب والسنة، وهم أيضًا وكلاء الأمة في تدبير شئونهم الدنيوية :"**فإن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على أنفسهم** [(٤)]".

[1] - الحديث أخرجه مسلم (٤٧١٩) كتاب الإمارة – باب كراهة سؤال الإمارة بغير ضرورة - من حديث أبي ذر، صحيح مسلم، ص ٧١١، طبعة سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥ م، المكتبة العصرية، بيروت.

[2] - الحديث أخرجه البخاري (٦٤٩٤) كتاب الرقاق : باب رفع الأمانة، من حديث أبي هريرة، صحيح البخاري، ص١٣١٩، طبعة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، تحقيق الشيخ طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة.

[3] - ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص٢٠ حققه أبو عبد الله على بن محمد المغربي بدون تاريخ، دار الإيمان، الإسكندرية.

[4] - السابق: ص٢٢.

وهنا يظهر حق الأمة في اختيار وكلائها، وحق الولاة في اعتبار الشريعة واجبة التنفيذ على الجميع، حكاماً ومحكومين؛ وبذا تسقط نظرية التفويض الإلهي التي سادت قديمًا بين شعوب متعددة، فالحاكم يحكم شعبه بقانون واضح المعالم بين ما يُعلم ضرورةً ما يعلمه الكافة، وما لا يعلمه إلا النخبة، فبيانه واجب عليهم لجميع الأمة.

وابن القيم يبين حاجة الناس إلى الدين، فيذكر أن حاجتهم إلى الدين :"**ضرورية فوق حاجتهم إلى كل شيء** [1]" بل يفوق احتياجهم إلى الأطباء، ألا ترى أن أهل البوادي والكفور أكثر صحة من أهل المدن ولا يكادون يحتاجون إلى أطباء، إلا ما هو شائع من الطب الشعبي القائم على التجارب الممارسة، ولكنهم لا غناء لهم عن الشريعة التي فيها مواضع رضا ربهم، ولا سعادة لهم بدونها[2].

وينقل العلامة ابن مفلح عن علي بن أبي طالب -τ-: "الملك والدين أخوان، لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالدين أسٌّ، والملك حارس، فما لم يكن له أسٌّ فمهدوم وما لم يكن له حارس فضائع [3]".

ثانيا- المشائية.

بعد أن اتضحت علاقة الدين بالسياسة عند الحنابلة، يأتي بيان مدى العلاقة بين الدين والسياسة عند المشائية، فما حقيقتها لديهم؟ وما أبعادها عندهم؟ وقبل الإجابة يجب أن ننبه إلى أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن ينفصل التصور الإيماني والموقف من قضايا العقيدة وما يدين به الإنسان عن الفعل السياسي، فهو الأساس الذي تنبثق منه الأفكار والأفعال والتصرفات لدى الإنسان، أي إنسان؛ ولذلك فالنظرية السياسية لفلاسفة المسلمين منبثقة من تصورهم لحقائق دينهم، بجوار ما تلقوه من الفلسفة اليونانية.

وقد امتزجت الثقافتان العربية الإسلامية واليونانية، عند المشائية الإسلامية، فأخرجت لنا تلك الفلسفة التي لا يمكن أن توصف بأنها إسلامية خالصة ولا يونانية خالصة، بل جاءت نسيجًا جديدًا؛ نتيجة عملية التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية.

فالكندي - فيلسوف العرب الأول- يعتبر الدين والفلسفة متفقين في موضوعيهما، فالفلسفة تطلب علم الأشياء بحقائقها: "فعلم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم

---

[1] - ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، جـ٢ ص ٣١٩، ط١: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

[2] - السابق: نفسه.

[3] - ابن مفلح: الآداب الشرعية والمنح المرعية ص ١١٧، ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، دار ابن حزم، بيروت.

الفضيلة، وجملةً: علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذا جميعًا، هو الذي أتت به الرُّسل الصادقة عن الله جل ثناؤه"[1].

والدين المتمثل في دعوة الرسل - صلوات الله عليهم- لا يخرج في مضمونه عن تلك الحقائق التي تتطلبها الفلسفة؛ ذلك لأن :"**الرسل - صلوات الله عليهم- إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها** [2]".

فلم يغب الدين مطلقًا عن أذهان هؤلاء الفلاسفة وهم يصوغون أفكارهم السياسية فالفارابي في كتبه التي عرض فيها أفكاره السياسة، يبدأ فيها الحديث عن الله – تعالى- باعتباره أصل الموجودات التي صدرت عنه، وأطلق عليه (واجب الوجود).

ولعل أشهر مؤلفات الفارابي هو كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ولا يفتتح ببحث العدالة وعلاقة المواطن بالدولة، كما فعل أفلاطون في كتاب الجمهورية الذي ما من شك أن الفارابي نسج على منواله، بل يبحث في الموجود الأول أو الواحد المطلق[3].

بل أول ما يشغله أن :"**الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص** [4]" مع أنه كتاب سياسة في المقام الأول فهذا الاقتران بين الدين والسياسة في فكر الفارابي هو شاهد جوهر مذهبه في الارتباط العضوي الموضح لصلة الإنسان بالله والكون من جهة، وبأخيه الإنسان من جهة أخرى، كما يظهر في نظام العقيدة الإسلامية، فهو - بناء على هذا الرأي- ينظر إلى السياسة كامتداد أو تطور لموضوع ما بعد الطبيعة، أو لمظهر من أسمى مظاهره أعني علم الإله[5].

وفي الواقع إن جهد الفارابي الفلسفي الأكبر يظهر جليًا في محاولته الضخمة للتوفيق بين الدين والفلسفة، ومن ينظر في تقسيم الفارابي للمدن الفاضلة وغير الفاضلة، فسيجد أنه قد تأثر بحقائق الإسلام أكثر من تأثره بالتراث اليوناني فالمدينة الفاضلة عنده تشبه تلك التي كانت في عصر النبوة، والمضادة لها هي التي خالفت هذا النهج الرشيد، فالجاهلة والفاسقة والضالة والنوابت، قد جاء الحكم عليها نابعًا

---

[1] - الكندي:رسالة في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٣٥،الطبعة الثانية ١٩٨٧م، دار الفكر العربي، القاهرة.

[2] - السابق نفسه.

[3]- الدكتور ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجي، ص ١٩٣، طبعة ثانية ٢٠٠٠م، دار المشرق، بيروت.

[4]- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٨هـ-١٩٤٨ م، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.

٥- الدكتور ماجد فخري: السابق: ص ١٩٢.

من ثقافة الفارابي التي لم يأخذها من أفلاطون، وإنما هي نتاج الثقافة الإسلامية التي تشبع بها عقل الفارابي[1].

ويكاد يكون ديدن الفارابي في معظم كتبه السياسية ذلك الربط المحكم بين الدين والسياسة، فالهدف الأسمى من وجود المدينة الفاضلة هو تحقيق السعادة لأهلها وهي نوعان: سعادة دنيا وهي الأقل، وسعادة قصوى وهي الأعلى. فالأولى تتحقق في الدار الدنيوية، والثانية يُرْجَى تحققها في الآخرة، يقول الفارابي : "**الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى** [2]".

هذه الروح الإسلامية السارية في أعماق الفارابي جعلته يفضل السعادة الأخروية على السعادة الدنيوية، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: **ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ** (الضحى: ٤) وهو ما أكده - بما لم يدع مجالاً للشك- تلك الصلة الوثيقة بين حقائق الدين ونظريات السياسة عند الفارابي.

ونجد أيضًا الفيلسوف الأخلاقي المؤرخ مسكويه يقدم طرحًا مهمًا عن علاقة الدين بالسياسة، فالدين له دور جوهري داخل الدولة، ومن واجبات الدولة المحافظة على تعاليمه، وتلك مسئولية كبرى لرئيس الدولة، وبيّن ذلك: "**والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع؛ حتى لا تزول عن أوضاعها، هو الإمام** [3]".

بل نجد عند هؤلاء الفلاسفة - مثلما نجد عند الفقهاء- أن الدولة تستمد شرعيتها من حفاظها على الدين. فالمَلِك الحقيقي هو من كان هذا دأبه، ولا يستحق هذا التشريف ولا يعترف بشرعيته إلا مَن كانت هذه صناعته، يقول مسكويه: "**الأوائل لا يسمون بالملِك إلا من حرس الدِّين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره** [4]".

وترْك أي شخص من أهل الرياسات لمسئولية الحفاظ على الدين، مؤذن بفقد المشروعية العليا التي يقوم عليها ملكه، وبالتالي لا يستحق لقب "ملِك" الذي يعترف به الكافة، بل هو حاكم متغلب، يستخدم منطق القوة لتثبت أركان ملكه، وقد وضح ابن مسكويه ذلك قائلاً : "**وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلّبًا، ولا يؤهلونه لاسم الملِك**"[5].

والسبب الذي من أجله فقد هؤلاء الملوك شرعيتهم التي يستحقون بها هذا الاسم الشريف - اسم الملِك- :"أن الدِّين هو وضع إلهي، يسوق الناس باختيارهم إلى

---

[1]- الدكتور محمد جلال شرف، والدكتور علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ص ٢٨١، طبعة ٢٠٠٢م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

[2] - الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص ٤٩.

[3] - ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ١٥٤، بدون تاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

[4] - السابق: نفسه.

[5] - السابق: نفسه.

السعادة القصوى، والملِك هو حارس هذا الوضع الإلهي، حافظ على الناس ما أخذوا به [1]".

والعلاقة بين الدين والسياسة علاقة وطيدة، يصعب الفصل بينهما، وينقل مسكويه أن أحد حكماء الفرس قال: **"إن الدِّين والمُلْك أخوان توأمان، لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالدِّين أسّ والمُلك حارس، وكل ما لا أسّ له فمهدوم، وكل ما لا حارس له فضائع [2]"**.

فالدين بمثابة الأساس الذي يقوم عليه بناء الدولة القوية التي يكتب لها الاستمرار والبقاء، والدين الذي لا دولة له تقوم عليه وتنشره وتحافظ عليه وتحميه، فمصيره الضياع، ومن تدابير الملوك يظهر الهدف، ألا وهو نشر الخير والمودة بين الناس داخل الدولة، وعن ذلك يتحدث مسكويه قائلاً: **"ومدبر المدينة إنما يقصد بجميع تدابيره إيقاع المودات بين أهلها [3]"**.

إذن فتحقيق السعادة هو الغرض الأساسي لأبناء الوطن الواحد؛ ولذا يذكر مسكويه مؤكدًا هذه الحقيقة: **"وإذا تم له هذا خاصة فقد تمت له جميعًا الخيرات التي تتعذر عليه وحده وعلى أفراد أهل مدينته، وحينئذ يغلب أقرانه، ويعمر بلدانه، ويعيش هو ورعيته مغبوطين"[4]**.

والوسيلة الوحيدة التي يتم بها هذا الغرض هي الدين :"ولكن هذا التأحد المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيها، لا يتم إلا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها، والاعتقادات القوية التي لا تحصل إلا بالديانات التي يقصد بها وجه الله Y [5]".

ومع أن إخوان الصفا قد تأثروا - بوضوح شديد- بالفلسفة اليونانية، وكذلك مع غموض شخصيتهم وأغراضهم في رسائلهم المعروفة، بيد أنهم لم يتخلوا عن الدين في نهجهم السياسي، فقد اعتبروه عمادًا تقوم عليه الدولة، ومن المعلوم أن المقرر المعلوم عندهم أن :**"الدين والملك أخوان توأمان لا يفترقان، ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه [6]"**.

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق: نفسه. وسبق أن ابن مفلح قد نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب.
[3] - السابق: ص ١٤٩.
[4] - السابق: نفسه.
[5] - السابق: نفسه.
[6] - إخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل جـ ٢، ص ٢٨٦، طبعة يونيو ١٩٩٦م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

فإذا كان لا بد من تقديم أحدهما على الآخر، فيجب تقديم الدين على المِلك؛ لذا فقد اعتبر إخوان الصفا: "**الدين هو الأخ المقدم، والملك هو الأخ المؤخر المعقب له**"(١).

فلكي تستقيم حياة الخلق في اجتماعهم وعيشهم؛ لا بد لهم من أمرين ضروريين هما الدين والمِلك: "**فلا بد للملك من دين يدين به الناس، ولا بد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سنته، طوعًا أو كرهًا** (٢)".

وهكذا يتضح مما سبق أن إخوان الصفا قد أدركوا الأهمية القصوى للدين كأساس تقوم عليه الدول، وأن ارتباط الدين بالسياسة ضرورة لكل منهما، فقوام الملك يكون بالدين، وكذلك الدين يحتاج إلى سلطة تلزم الناس بأوامره ونواهيه وتدفع عنه العوادي.

ومن المعلوم أن أكثر البشر يملكون الاستعداد للعمل بأوامر الدين والابتعاد عن نواهيه، ولكنهم يضعفون أمام المغريات والفتن التي تحيط بهم، وذلك في حال تخلي السلطة السياسية عن إلزام الناس بالدين، والأقل منهم هو من يقف صامدًا ويملك قدرة على المواجهة والتحدي، فمهمة الدولة إذن مساعدة الضعفاء وتهيئة الأجواء لصلاحهم.

فالزعيم القائد الذي يحمل على عاتقه المهمة العظيمة - وهى الحفاظ على ثوابت الأمة، بتفويض من الشعب- يحتاج إليه الناس؛ لأنه يسير معهم على الدرب الصحيح، فيحسن سياستهم :"**وتقويمهم بالترغيب والترهيب، وبالوعد والوعيد، وبالتقريب والتبعيد، والإعطاء والحرمان؛ حتى تستقيم له قناتهم** (٣)".

ويعتبر أبو القاسم المغربي أن من المهام الأولى للرئيس: سياسته لنفسه بتقوى الله - تعالى:"فأول سياسة الملك لنفسه استعمال تقوى الله - تعالى- وألا يخلي وقته من ذخيرة بينه وبين ربه، ثم الإكثار من تذكر نعمة الله عليه (٤)".

فإذا انشغل الحاكم بتقوى الله - Y- ممتثلا لأوامر الشريعة، فسوف ينعكس ذلك على معاملته لشعبه، فما يفتأ حينئذ أن يكون العدل دأبه، والاستقامة سبيله، فتحمد سيرته بين رعيته، ويصبح قدوة لأمته، وتتحقق السعادة المنشودة على يديه.

ولم يخرج ابن سينا عن ذلك الخط العام في المدرسة المشائية كلها، ألا وهو وجود ذلك الجسر القوي الممتد بين الديني والسياسي، بل لم يخرج عن نهج

---

١ - السابق نفسه.

٢ - السابق نفسه.

٣ - ابن سينا: السياسة (ضمن مجموعة رسائل في السياسة الشرعية) ص١١٦ الطبعة الأولى ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤ - ابن الوزير المغربي ت (٤١٨هـ): السياسة، ضمن مجموع في السياسة، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ص٤٥ طبعة سنة ١٩٨٢م، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

الحضارة الإسلامية التي ينتمي إليها، ففيها أضحى :"**الدين والسياسة أو الإدارة، مرتبطين ارتباطًا لا تنفصم عراه**[(١)]".

والشيخ الرئيس واضح في تأكيده للصلة بين الدين والسياسة، وذلك وفق النظرة الإسلامية الخالصة، إذ يرى :"أن الشخص الذي هو النبي، ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت، فيجب -لا محالة- أن يكون -ρ- قد دبر لبقاء ما يسنّه في أمور المصالح الدنيوية تدبيرًا عظيمًا[(٢)]".

أما ابن رشد فقد أعطى للشريعة الإسلامية مساحة أكبر من غيره من فلاسفة الإسلام، وذلك يرجع في المقام الأول لعاملين أساسيين: **الأول**- يرجع إلى تكوينه العلمي الفقهي والثاني- يرجع إلى ممارسته العملية كقاضٍ، وهو منصب سياسي يتطلب كفاءة علمية وخلقية، ومعرفة دقيقة بواقع الناس.

ومن هنا اختلفت نظرته للقانون الذي يحكم الدولة عن فلاسفة اليونان فعند اليونان القانون الوضعي وعند ابن رشد الشريعة الإسلامية، وتتفوق الشريعة الإسلامية عند ابن رشد على القانون الوضعي؛ وذلك لأنها مستمدة من الوحي[(٣)].

فقد تبين لنا على نحو واضح أن فلاسفة الإسلام قد أدركوا مزايا الحضارة الإسلامية، وأن لها خصوصية ومزية تتميز بها، وهي الجمع بين الدنيا والدين في نسيج واحد يصعب الفصل بين خيوطه المتشابكة، فالفيلسوف المسلم لم يكن وهو يبحث في: "**نظام مجتمعه السياسي ليغفل الشريعة وأحكامها**[(٤)]".

ولنطرح هنا السؤال الذي يفرض نفسه ما مصير دولة تتخلى عن الدين وتحاربه بأجهزتها الثقافية والتنفيذية؟ جواب ذلك معروف، فالدولة التي لا ترتكز على الدين لتقيم بنيانها على أساسه مصيرها الفشل والضياع، كما شاهدنا في عصرنا الحاضر من انهيار الدولة الشيوعية الكبرى لمحاربتها الدين ومحاولتها غرس الإلحاد بقوة السلاح، وذلك يتنافى مع الفطرة التي جبل البشر عليها، إذن فلا بد أن تتحطم على صخرتها.

والدين كذلك إذا لم تكن له دولة تشد من أزره وترفع منارته، يمكن أن يضعف ويضمحل أثره إذا طغى أهل الفساد وسيطروا على أجهزة الدولة، كما هو معلوم في الدول العلمانية - بالمعنى الشامل- فهي تسقط الدين وكل القيم والمبادئ من حساباتها في أمورها الداخلية وعلاقاتها الخارجية، فهي تتم بشكل نسبي متفاوت كما في الدول الغربية، وبشكل كلي في الدول الماركسية.

---

[1] - المستشرق جوستاف أفون جرونيباوم: حضارة الإسلام، ترجمة الأستاذ عبد العزيز جاويد، ص١٩٨ طبعة سنة ١٩٩٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

[2] - ابن سينا: الشفاء الإلهيات، جـ٢، ص٣٤٣.

[3] - الدكتورة منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، ص١١٠ وما بعدها، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠م، منشأة المعارف، الإسكندرية.

[4] - الدكتورة أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة، ص٥٧، طبعة ١٩٧٨م، دار الثقافة، القاهرة.

المبحث الأول: الأسس العقدية عند الحنابلة وأبعادها السياسية.

أولا - أصول البناء العقدي عند الحنابلة .

إن الفعل السياسي في كافة صوره تكمن خلفه ثقافة تمثل - في الحقيقة- بعدًا تفسيريًا للفعل، وقد لا يفهم هذا الفعل فهمًا متكاملاً إلا من خلاله، والبعد العقدي يعد من أخطر الأبعاد التي تقف خلف التصرفات السياسية لكبار رجال الإدارة في دول العالم المختلفة.

وفي مفهوم الإسلام، تنشأ الأفكار والأفعال السياسية عن مصدر عقدي تعتصم به في إصداراتها كافة، سواء المتعلقة بالبناء الدستوري، أو المنهج السياسي أو العسكري، أو غيرها ومن ثم سيكون حديثنا عن العقيدة وعلاقتها بمفهوم السياسة عند مفكري الحنابلة وسوف نبدأ أولاً بتعريف للعقيدة على المستويين اللغوي والاصطلاحي، ثم نحاول بيان الأبعاد السياسية لمسائل العقيدة عند الحنابلة.

(أ) العقيدة لغةً واصطلاحًا.

فالعقيدة - في أصل مادتها اللغوية - مادة (عقد) تدل على التصميم والعزم والصلابة. يقال: عقدت الحبل والبيع والعهد، فانعقد. واعتقد الشيء أي اشتد وصلب. واعتقد كذا بقلبه، والمعاقدة: المعاهدة **واصطلاحًا**: يطلق لفظ (العقيدة) على الحكم الذي لا يقبل الشك لدى معتقده[1] .ويطلق على هذا العلم أيضًا (أصول الدين)؛ لأن غيره ينبني عليه، و(التوحيد)؛ لأن أعظم مسائله مسألة توحيد الله عز وجل- في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته، و (الإيمان) حيث أجاب الرسول - ρ - جبريل -υ- لما سأله عن الإيمان، بذكر الأصول الستة: (الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره).

فأساس العقيدة الإسلامية تلك الأصول الستة المذكورة في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭼ(البقرة: ١٧٧) وقال تعالى: ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﭼ (البقرة: ٢٨٥ .)وقال تعالى: ﭽ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﭼ(النساء: ١٣٦) وقال تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ ﭼ(القمر: ٤٩).

وقال رسول الله- ρ - في حديث عمر بن الخطاب وأبي هريرة - رضي الله عنهما- وغيرهما حين سأله جبريل - υ- عن الإيمان فقال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره[2]".

---

[1] – المعجم الوسيط مادة عقد جـ٢ص ٦٣٧.

[2] - رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب١، حديث رقم (١٠٢).

فالحكم في الإسلام لا يمكن أن يعد غاية، بل هو وسيلة؛ وذلك لتحقيق مقاصد معينة تستطيع النخبة الحاكمة - بما أعطيت من صلاحيات خاصة - أن تحقق ما يعجز عنه عامة الشعب.

وجماع تلك الغايات، هو إقامة أمر الله - Y- في الأرض على الوجه الذي شرع؛ تحقيقًا لعبوديته التي خلق الإنسان لأجلها، مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضاء على كل فساد، وكف غائلة المفسدين والحط من شأنهم، مع عدم اليأس من إصلاحهم، ولعل هذا الهدف الأسمى الذي أشارت إليه أي القرآن الكريم.. قال تعالى: چڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ککگ گ گ گ چ(الحج: ٤١).

وابن تيمية يؤكد هذا المعنى، فمقصود السياسة والحكم عنده قائم على تحقيق دين الله - تعالى- في أرض الواقع، مطبقًا بشكل فعَّال؛ لتحقيق العبودية المنوطة بالبشر؛ مرضاة لله تعالى، يقول: **"وجميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله - سبحانه - إنما خلق الخلق لذلك"**(١).

ويتحقق بذلك إصلاح ديانة الناس، وليحذروا من فوات الاعتصام به وإلا فقد باءوا بالخسران في الآخرة على فرض تنعمهم في الدنيا. فالواجب المتعين في حق الجميع حكامًا ومحكومين: **"إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم**(٢)".

يربط ابن تيمية بين سلطة الدولة والشريعة. فالمشروعية العليا للدولة القائمة على الدين والطاعة للسلطة الحاكمة - بطبيعة الحال- لا تتم إلا إذا اتفقت مع الشرع المشرف، فسلطان الحاكم مقيد وكذلك سلطان الأمة، فكلاهما خاضعان لسلطان الإسلام؛ لنقول في نهاية الأمر: إن الدولة الإسلامية دولة قانونية(٣).

(ب) مصادر العقيدة عند الحنابلة.

فالمصدر الذي يعتمد عليه متكلمة الحنابلة في استقاء المفاهيم العقائدية هو كتاب الله سبحانه وسنة رسوله- ρ - وتقديم نصوصهما على ما عداهما، وكانت الأصول العقدية والفروع الفقهية وحدة واحدة، ومنهج التلقي فيها واحد. وكانوا يستعينون في فهم مدلول نصوصهما بآثار صحابة رسول الله- ρ - وأقوال التابعين لهم بإحسان وما عرف من لغة العرب ومن المعلوم أن المكونات الأساسية للدين: العقيدة

[1] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد ١٤، جـ٢٨، ص٣٨.
[2] - السابق نفسه ص١٤٧.
[3] - الدكتور فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ص١٥٢، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، مكتبة وهبة القاهرة، وكذا الدكتور عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، ص٢٣٠ وما بعدها، الطبعة التاسعة ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

والشريعة والأخلاق أما العقيدة فأساسها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره.

ونبدأ هنا ببيان الكليات العقدية كما يقررها علماء الحنابلة قبل الدخول في تحديد البعد السياسي لقضايا العقيدة ، فمحققو الحنابلة[1] مجمعون على انتفاء التعارض بين النقل والعقل، شريطة أن يكون العقل صريحًا لم يطرأ عليه انحراف أو تغيير، ونقول: إذا وجد ما يوهم التعارض بين النقل الثابت والعقل، وجب تقديم النقل لسببين: **الأول:** أن النقل ثابت، والعقل متغير. **الثاني:** أن النقل معصوم، والعقل ليس كذلك.

وعموم الناس ليس عليهم إلا الإيمان المجمل، فيقر كل مسلم بجميع ما جاء به الرسول من أمر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وما أمر به الرسول ونهى عنه، فلا بد من تصديقه- ρ- فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر به أو نهى عنه.

والإيمان التفصيلي بمسائل العقيدة فرض عين في حق النخبة من العلماء ورجال التشريع والقضاء، أما عامة الناس فلا يجب في حقهم إلا الإيمان بمجملات العقيدة، ولا يجب عليهم أكثر من ذلك[2].

وباقي أركان الإيمان، كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، يتفق فيها فقهاء الحنابلة مع الجمهرة العظمى من علماء الإسلام. وقد دل على هذه الأسس كتاب الله وسنة رسوله- ρ- قال تعالى:چ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ چ(البقرة: ١٧٧) ويقول في القدر:چ □ □ □ □ □ چ(القمر:٤٩) .

وفي السنة نجد النبي- ρ- يقول مجيبًا جبريل-υ- حين سأله عن الإيمان: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره [3]".

فأما الإيمان بالله فيتضمن أصولا ثلاثة: (أصول استنبطها المحققون من علماء الحنابلة من الكتاب والسنة).

(جـ) - أصول التوحيد عند محققي الحنابلة.

الأصل الأول- توحيد الربوبية: توحيد الربوبية هو الإيمان بوجود الله - تعالى- أي الإقرار بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه ورازقه، وأنه المحيي والمميت، النافع الضار، المتفرد بالإجابة عند الاضطرار، الذي له الأمر كله، وبيده الخير

[1] - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، بتحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، طبعة سنة ١٣٩٩هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

٢ - ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين، ص٦٦.

[3] - سبق تخريجه.

كله، وإليه يرجع الأمر كله، ولا يوجد شريك له- I- في ذلك كله وقد دلت على وجوده تعالى دلائل عديدة بيَّنها المتكلمون الحنابلة.

دلائل توحيد الربوبية.

الدلالة الأولى- الفطرة:

وهي أن كل مخلوق قد فُطر على الإيمان بخالقه، من غير سبق تفكير أو تعليم، فكل نفس تجد في داخلها معرفة الله تعالى، ولكن كثيرًا من البشر تنطمس في نفسه تلك المعرفة؛ بسبب ضغوط البيئة حوله. وقد أشار إلى ذلك المصطفى- ρ- : **"ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه** [1]".

فنفوس البشر مفطورة في أصل خلقتها على معرفة الله- تعالى- فقد قال تعالى: چ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ې ې ى ى □ □ □ □ □ □ □ □ چ(الروم: ٣٠).

وقد أخبر سبحانه- عن ذلك المعنى بقوله: چ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ چ(الأعراف: ١٧٢) .

وفي الآية الكريمة إشارة إلى معرفة الله - تعالى- بأنه الخالق، وفيها كما يقول ابن الجوزي: **"تذكير من الله تعالى- بما أخذ على جميع المكلَّفين من الميثاق، واحتجاج عليهم؛ لئلا يقول الكفار: إنا كنا عن هذا الميثاق غافلين، لم نذكره** [2]".

وقد يقول قائل: إن البشر لا يتذكرون هذا الميثاق، وبالتالي ليس من الممكن أن يكون حجة عليهم. والجواب أن :"نسيانهم لا يُسقط الاحتجاج، بعد أن أخبر الله تعالى- بذلك على لسان النبي- ρ - الصادق. وإذا ثبت هذا بقول الصادق، قام في النفوس مقام الذِّكر [3]"، ومن هنا نعلم أن:"الاحتجاج به قائم"[4].

ومن المشاهد للمتتبع لطبائع البشر أن أثر الميثاق ظاهر وواضح، فدعوى النسيان غير مسلمة؛ لوجود أثر ذلك الميثاق في نفوس البشر. فالله - تعالى- يذكرنا بما أخذه علينا ونحن نجد آثاره في نفوسنا، ثم إن: **"شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الأدلة؛ لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به** [5]".

فالإقرار بالله تعالى- ربًا والاعتراف به من الأمور التي لا تنفك عنها قلوب جميع الخلق، يقول ابن تيمية: **"الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإنس، بل طبائع البشر مكيفة على ذلك** [6]".

---

[1] - رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب٧٩، حديث رقم (١٣٥٨).
[2] - ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير جـ ٣ ص٢١٨.
[3] - السابق: نفسه.
[4] - السابق نفسه.
[5] - السابق: نفسه.
٦- المرجع السابق: جـ٨ ص٤٨٢.

فقد جبلت القلوب وفطرت على الإقرار بوجود الخالق - I - وهو أمر لازم، لكل نفس بشرية، ودليل ذلك أنك:" **لست واجدًا أحدًا إلا وهو مقر بأن له صانعًا** [1]".

والبشر - في أصل تكوينهم- يستشعرون هذه الحقيقة الكونية الكبرى، وهي أن لهم ربًا خالقًا وهذه طبيعة فيهم، وأن ذلك من لوازم خلقهم وهو ضروري فيهم. فالاعتراف بالخالق - بالنسبة للكينونة البشرية- جزء من طبيعتها، لا انفكاك لها عنه بحال، وهى لا يمكن أن تستغني عنه مثل عدم استغنائها عن الغذاء، بل أعظم من حاجتها إلى هذا الغذاء[2].

وهو أمر ضروري يعد من الأمور المشتركة بين الناس والحاصلة لكل أحد، بدون كسب أو نظر أو تفكير تأملي عميق، بل هو حاصل بأدنى نظر حتى مع محدودي الثقافات : "**فالنفس بفطرتها إذا تركت كانت مقرة لله – تعالى - بالإلهية، محبة، تعبده لا تشرك به شيئًا، ولكن يفسدها ما يزين شياطين الإنس والجن** [3]"

إذن فقد عرفنا مما سبق أن : " **الاعتراف بالخالق علم ضروري لازم للإنسان** [4]" ولا يقدر المرء، مهما حاول أن يدفع هذا العلم الضروري عن نفسه، فلا يستطيع إلا إذا أصيب بخلل في وظائفه؛ ولهذا نرى الإلحاد مرضًا عارضًا، قد يعم بعض الأفراد أو المجتمعات، ولكنه لا يمثل ظاهرة بارزة في تاريخ البشر.

وهذا هو توحيد الربوبية الذي لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم، فلم يعرف عن أحد من الطوائف أنه قال إن العالم له خالقان متماثلان في الصفات والأفعال[5].

ومن أجل ذلك يقرر ابن تيمية أن مقولة الإلحاد لم تعرف لجماعة بشرية قط، بل لأفراد يحاولون غرزه بالقوة والبطش في مجتمعاتهم، وهو ضد الفطرة البشرية، ومثال ذلك ما ورد عن فرعون من إنكاره للخالق جل وعلا[6] قال تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ(القصص: ٣٨) والظاهر أن فرعون لم يكن في نفسه يعتقد أنه إله، وإنما الغالب أنه قد قال ذلك على سبيل المكابرة، لا على سبيل ما يراه

---

١ - ابن الجوزي: السابق، جـ٦، ص١٥٧.

٢- السابق الصفحة نفسها.

٣ - ابن تيمية: الحسنة والسيئة، تحقيق الدكتور: محمد جميل غازي، ص٦٤، ط١: ١٣٩١هـ-١٩٧١م، مكتبة المدني، جدة.

٤- ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، جـ٨ ص٤٨٣، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية .

٥ - الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، كتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله، لابن تيمية، من مقدمة عن قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، ص٦٠، طبعة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، مطبعة التقدم، القاهرة.

٦- السابق:ص٤٨٩.

في نفسه، والدليل على أن ذلك لم يكن عن عقيدة منه فيذكر القرآن عنهم :ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭽ(النمل: ١٤) .

ودليل آخر ما ذكره موسى لفرعون نفسه فيما يحكيه القرآن الكريم: ﭽ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (الإسراء: ١٠٢) فالإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإنس، وطبائع البشر مكيفة على ذلك، وهو من لوازم خلقهم، ضروري فيهم[1].

وغالب الأمم قد اعترفوا بوجود الخالق، وأن الخالق واحد في ذاته وصفاته ، كما قال سبحانه: ﭽ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﯟ ﭼ(إبراهيم: ١٠) وقال سبحانه وتعالى : ﭽ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ ﭼ(الزخرف: ٨٧) وقال تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ(الزخرف: ٩) فالله – سبحانه- فطر عباده على معرفته، وتوحيده، وتعظيمه، ومحبته، وهذه هى الحنيفية التي خلق عباده عليها، كما قال تعالى: ﭽ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤﯥ ﯦ ﯧ ﯨ □ □ □ □ □ □ ﭼ(الروم: ٣٠) .

والفطرة الإنسانية تشهد بوجود خالق قادر عليم حكيم مستحق للعبادة، ولكن هذه الفطرة قد تنحرف، كما أن الإقرار بالخالق -Y- والاعتراف بوجوده مركوز في الفطر، مستقر في القلوب؛ ولهذا يسمى التعريف بها تذكيرًا[2].

فلـيس معنـى ذلـك أن الحنابلـة يرفضـون النظـر العقلـي كطريـق موصـل إلـى معرفـة الصـانع، بـل يتجهـون إلـى اعتمـاد النظـر العقلـي، ولكـن معرفـة الله تعـالى- لا تتوقـف علـى النظـر العقلـي؛ فصـحة الشـريعة لا تتوقـف علـى النظـر العقلي[3].

الدلالة الثانية: دلالة الخلق على الخالق .

ومعناه أن وجود الله تعالى- ومعرفته تحصل بالتفكر في آثار الصنعة؛ لتدل على الصانع.وتنقسم إلى ثلاثة أقسام : **- دلالة الآفاق. - دلالة الأنفس – دليل الحدوث.**

فالكون كتاب مفتوح يقرأ فيه أولو الألباب ما يدل من فطره - سبحانه وتعالى- وفي نفس الإنسان كذلك دلالة على خالقه، وذلك مصداقًا لقول الحق- تبارك وتعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ □ ﭼ (فصلت: ٥٣) سنظهر لهم دلالاتنا وحججنا على أن القرآن حق، منزل من عند الله وتعالى على رسوله- ρ - بدلائل خارجية وداخلية، في الإنسان وما فيه وعليه من المواد والأخلاط والهيئات العجيبة، كما هو مبسوط في علم التشريح الدال على حكمة الصانع تبارك وتعالى[4].

١- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جـ٧، ص٤٠٤، وما بعدها.
٢ - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص٤٨٩.
٣ - الدكتور حسن محمود الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام، ص١٦٨.
٤ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بتصرف.المجلد السابع ص ١٧٥ طبعة دار الشعب القاهرة

ويشير ابن منده إلى هذين النوعين دلالة الآفاق ودلالة الأنفس- وأنهما مبثوثتان في آي الذكر الحكيم، وأنها كذلك كثيرة متعددة، ويؤكد أن القرآن الكريم فيه :"**من الآيات الواضحة التي جعلها الله -عز وجل- دليلاً لعباده من خلقه على معرفة وحدانيته، من انتظام صنعته، وبدائع حكمته في خلق السموات والأرض وما أحكم فيها، وخلق الإنسان والأرواح وما ركب فيها** [١]".

ولم يفت القاضي أبو يعلى أن يشير أيضًا إلى تلك الدلالتين، وأن البناء العقدي في القرآن الكريم يعتمد على الحجة والبرهان، وذلك أن آثار الصنعة التي تدل على الصانع، وتلك الأدلة ظاهرة لازمة لكل ناظر في قوله إن: "**معرفة الله - تعالى- تحصل بأدلته الظاهرة وحججه القاهرة، وهي أنفسنا والسموات والأرض وما بينهما؛ لأن آثار الصنعة لازمة لهذه الأشياء؛ فدلت على صانع صنعها** [٢]".

دلالة الآفاق:

خلقُ السماوات والأرض آية عظيمة مشهودة تدل على الخالق، قال تعالى ﭽ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ(الروم: ٢٢) ذلك محل العبرة من أحوالهما، كالليل والنهار والفصول وتعاقبها، والعلو والانخفاض، فالسماوات في ارتفاعها واتساعها ونجومها الثوابت والسيارات، والأرض في انخفاضها وكثافتها، وما فيها من جبال وأودية، وبحار وقفار، وحيوان وأشجارﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ(آل عمران: ١٩٠) .

إن خلق السماوات والأرض يعد من أعظم الأدلة علي وجود خالقهما، ويدل كذلك على كمال قدرته وعلمه وحكمته، وتفرده بالربوبية والوحدانية، والله - سبحانه وتعالى- إنما يدعو عباده إلى النظر والفكر في مخلوقاته العظيمة؛ لوضوح أثر الدلالة فيها واتضاح بديع عجائب الصنعة والحكمة فيها، واتساع مجال الفكر والنظر في أرجائها[٣]، قال تعالى: ﭽ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﭼ (آل عمران: ١٩١) قال ابن الجوزي:"**خلقته دليل عليك، وعلى صدق ما أتت به أنبياؤك**"[٤].

وقال تعالى:ﭽ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ(الذاريات: ٢٠-٢١) إن في خلق الأرض وما فيها من عجائب ومنافع آيات لكل ذي بصيرة، ففيها الدلائل

---

[1] - ابن منده : التوحيد ص٢٨، طبعة سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، مكتبة فياض، المنصورة.

٢ - القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، ص٢٩.

[3] - ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، جـ٢، ص٥١٩، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ-١٩٩٣م دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] - ابن الجوزي: زاد المسير، جـ ١ ص ٤١٨.

المتنوعة التي تدل :"**على خلقها وحدوثها بعد عدمها، وشواهد الحدوث والافتقار إلى الصانع عليها لا تجحد؛ فإنها شواهد قائمة بها** [1]".

فوجود الماء بها وتنوعه وصلاحيته لمعاش الإنسان والحيوان، وهي مختلفة الأجناس، وبها قطع متجاورات، واشتمالها على المعادن المختلفة لنفع الإنسان، ووجود الجبال المتنوعة الأشكال، والنبات وبروزه في الأرض، كل ذلك صنع الرب الحكيم، وهي آيات: " **تكفي وحدها في الدلالة على وجود الخالق**[2]".

دلالة الأنفس:

ودلالة الأنفس معناها النظر في آيات الله في خلق النفس البشرية، فالنفس آية من آيات الله العظيمة، الدالة على تفرد الله وحده بالربوبية، لا شريك له، كما قال تعالى : ﭽﮛ ﮜﮝ ﮞ ﮟ ﭼ(الذاريات: ٢١).

وأدلة معرفة الله - تعالى- كثيرة ومتعددة، ومضامين هذه الأدلة أن الإنسان بذاته مخلوق لله تعالى، وهذا الإنسان كان عدمًا ثم وجد، وما كان قابلاً للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه، قال تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭼ(الطور: ٣٥). يقول ابن الجوزي: " **أم من غير رب خالق؟**[3]" ، وقولهY : ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭼ(الواقعة: ٥٧- ٥٩) .

إن الله - تعالى- خلق الإنسان في أحسن تقويم، بحيث يقوم كل عضو منه بوظيفته على خير وجه، وبما فيه النفع ويؤدي إلى المصلحة، فسبحان الله: ﭽ   ﭼ(طه: ٥٠) وكما يقول القاضي ابن عقيل: أي :"**أقام الصورة والبنية والصحة والأدوات، ثم هدى لطرق الاستدلالات** [4]".

فالإنسان إذا فكر في نفسه وما فيها من عجائب صنع الله، لأرشده ذلك إلى أن له ربًّا خالقًا حكيمًا خبيرًا، وهنا آية :"**تدل على وحدانية الخالق، وأنه ناقل أحوال النطفة إلى العلقة وإلى المضغة، إلى العظام، إلى إنشائه بشرًا سويًا**[5]".

قال تعالى: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ(المؤمنون: ١٣-١٤) .

[1] - ابن قيم الجوزية: التبيان في أقسام القرآن،ص٢٤٠، طبعة ٢٠٠٤هـ، بيت الأفكار الدولية، الأردن.
[2] - السابق: ص٢٤٣.
٣ - ابن الجوزي :السابق جـ ٧ ص ٢٦٨.
[4] - أبو الوفاء ابن عقيل: كتاب الفنون، جـ١، ص٣١٢.
[5] - ابن منده: السابق ص٩٤.

ولا يستطيع إنسان أن يخلق النطفة التي كان منها، أو أن يحولها إلى علقة، أو أن يحول العلقة إلى مضغة، أو أن يحول المضغة عظامًا، ويكسوها لحمًا.. وفي أطوار هذه النشأة وتتابعها بهذا النظام والاطراد، ما يشهد بوحدانية الخالق أولاً، وما يشهد بالقصد والتدبير في النشأة، فلا يمكن أن يكون الأمر مصادفة عابرة، ولا خبط عشواء، بدون قصد ولا تدبير.

دليل الحدوث:

الدليل الذي سار عليه نظار المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ومضمون هذا الدليل أن العالم المشاهد يتكون من جواهر وأعراض، فالجوهر هو الذي له حيز، والعرض هو الذي يعرض في الجوهر والأعراض في الحس المشاهد متغيرة، وهى ملازمة للجواهر، فهى لا بد متغيرة؛ ولذا فهي حادثة؛ ولأن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، فالعالم المتكون من الجواهر والأعراض متغير، إذن فهذا العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث (موجد) وهو الله تعالى[1].

وقد اعتمد هذا الدليل من متكلمي الحنابلة أبو الحسن بن الزاغوني، فقد تطرق إليه ردًا على الدهرية القائلين بأزلية العالم، فدعاهم إلى النظر في الواقع المشاهد، فإننا من خلال رؤيتنا للجواهر نراها :"**تارة مجتمعة وتارة متفرقة، وأنه لا يجوز الاجتماع والافتراق في عين واحدة في زمان واحد**[2]".

ويستنتج ابن الزاغوني من ذلك أننا نرى تعاقبها وتناوبها، فإذا ثبت أحدهما غاب الآخر لا محالة، والأعراض تابعة للجواهر لا تنفك عنها بحال من الأحوال، لنتوصل إلى أن :"**الأعراض الحادثة في الأعيان تثبت بوجودها وتعدم بأضدادها، وهذا دليل قاطع على حدوثها**[3]".

إذاً، فعند ابن الزاغوني اقتران الجواهر والأعراض في الوجود يثبت حدوثها يقينا بالتغير، الذي يجعلنا نحكم بأن ما ينطبق على الأعراض ينطبق على الجواهر، وبالتالي ينطبق على العالم المكون منهما :"**وما لا ينفك عن المحدث ولا يسبقه، فهو محدث، وهذا جلي واضح في حدث العالم**[4]".. ومبتغى هذا الدليل، التوصل منه إلى أن كل حادث لا بد له من محدث، وهو الله- تعالى. فإثبات وحدانية الخالق يرتبط بإثبات حدوث العالم.

---

[1] - الباقلاني: ت (٤٠٢هـ) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص٢٦، وما بعدها، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، عالم الكتب، بيروت، وكذا المتولي الشافعي : الغنية في أصول الدين، تحقيق عماد الدين حيدر، ص٥٦، وما بعدها الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

[2] - ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين، ص٨١.

[3] - السابق: نفسه.

[4] - السابق: نفسه.

ونقد ابن تيمية الحنبلي طرائق المتكلمين في إثبات الصانع واعتبرها من الطرق المبتدعة التي يعلم الناس جميعًا، علمًا شائعًا لا يخفى على أحد، أنها ليست مما دعا الرسول- ρ - الناس إليها، فيقول: "فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمدًا - ρ - لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه [١]".. وهي طريقة باطلة، لما فيها من مقدمات تحتوي على تقسيم وتفصيل لا يمكن إثبات الصانع من خلالها، ويعرف ذلك أذكياء المحققين، يقول ابن تيمية: "والعلماء المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقًا [٢]".

وقد التزم لأجلها بعض المتكلمين لوازم باطلة، كما التزم: "جهم لأجلها فناء النار[٣]"، كذلك التزم لأجلها "أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة[٤]"، وغيرهم كثير. وهي ليست من أصول الدين الذي شرعه الله للعباد.

وقد يفهم مما سبق أن ابن تيمية يرفض كل طرق المتكلمين والفلاسفة في إثبات الصانع، والحق أنه يرفض أن يكون إثبات الصانع جل وعلا- يحتاج إلى مقدمات طويلة، ليست بينة بنفسها، وأنه يوافق المتكلمين على إثبات واجب الوجود عن طريق العلم بحدوث العالم، وأن كل :"حادث لا بد له من محدث يخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود[٥]". ويقول معهم إنها "قضية بدهية[٦]"، ولكنه لا يسلم لهم بطريقتهم في إثبات حدوث العالم عن طريق الجوهر والعرض.

ولم يقتصر نقد طريقة المتكلمين على ابن تيمية وحده، بل نقدها كثير من العلماء أيضًا، فأبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر ينتقد طريقة الجوهر والعرض، ويصفها بأنها طريقة مبتدعة، لم تؤخذ من نبي مرسل، ويصفها كذلك بالغموض لطول مقدماتها؛ ولهذا لا تخلو من شكوك[٧].

وابن رشد القرطبي يعتبر طريقة المتكلمين غير برهانية، ويجزم بعدم صحة مقدماتها، وكذلك عدم وضوح مفهوم الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ،ولا يمكننا تعميم

١- ابن تيمية: درء تعارض النقل والعقل، جـ١، ص٣٩ وانظر الأستاذ الدكتور السيد رزق الحجر مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي ص ٣٣ وما بعدها طبعة ((١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م) مكة المكرمة.
٢- السابق الصفحة نفسها.
٣- السابق الصفحة نفسها.
٤- السابق ص٤١.
٥- محمد صالح الزركاني: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص١٦٨، دار الفكر ١٩٦٣.
٦- السابق، ص٧١، وقارن أستاذنا د.حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص٢٠.
٧- أبو الحسن الأشعري: رسالة أهل الثغر، تحقيق الأستاذ الدكتور: محمد السيد الجليند، ص٥١، المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٧م.

وإطلاق الحكم بحدوث الأعراض جميعها[1]، وخاصة غير المشاهدة في الفضاء الكوني.

فطريقة القرآن في توحيد الربوبية تخاطب مجموع الإنسان كله، فلا تقتصر على العقل وحده، كما يفعل المتكلمون والفلاسفة، ولا تعتمد على الوجدان كما يفعل الصوفية، بل القرآن يتحدث إلى الإنسان ككل ويخاطبه في جميع حالاته، يوقظ النداء الإلهي بداخله؛ لأن الله زوده بالفطرة في عالم الإشهاد قبل نزوله إلى أرض الحياة الدنيا[2].

الأصل الثاني- توحيد الألوهية :

وهو إفراد الله وحده بالذل والخضوع والمحبة والخشوع والركوع والسجود والذبح والنذر، وسائر أنواع العبادة، لا شريك له.ومما يتضمنه الإيمان بالله: الإيمان بألوهيته، أي بأنه وحده الإله الحق لا شريك له، والإله المألوه، أي المعبود حبًا وتعظيمًا، وقال الله تعالى: ﭽ ﯷ ﯸ ﯹ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (البقرة: ١٦٣)وقال تعالى: ﭽ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ(آل عمران: ١٨) .

ويقرر ابن القيم أن مكمن الصراع بين الرسل وأعدائهم ليس في توحيد الربوبية، فهو أمر مفروغ منه عند البشر، مستكنّ في أعماق فطرتهم، وإنما الصراع كان في توحيد الأُلوهية، وجميع الرسل :"**إنما دعوا إلى إياك نعبد وإياك نستعين، فإنهم كلهم دعوا إلى توحيد الله وإخلاص عبادته، من أولهم إلى آخرهم**"[3]

فالتوحيد هو إفراد الله– تعالى – بالعبادة.. ولهذا كانت الرسل –عليهم الصلاة والسلام– يقولون لأقوامهم: ﭽ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭼ(الأعراف: ٥٩) والآيات في ذلك كثيرة، بحيث نرى أن كل نبي قالها لقومه، ولكن أبى ذلك المشركون، واتخذوا من دون الله آلهة يعبدونهم مع الله سبحانه وتعالى- ويستنصرون بهم ويستغيثون.

وأصل معنى العبادة والعبودية: الذل والخضوع. والعابد هو الذي يقر بأن الله خالقه ومالكه ومدبره، وأنه المستحق للعبادة وحده دون سواه، فيعبده بكمال الذل

١- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص، ١٣ وقارن د.عاطف العراقي، المنهج النقدي، لفلسفة ابن رشد، ص٥٨.

٢- محمد قطب: دراسات قرآنية، ص، ٣٢ دار الشروق، ١٤٢٠هـ-١٩٩٢م.

٣ - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص١١٤.

والحب والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء، فيطيع أمره وأمر رسوله، وكل ذلك:"**غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه**[1]".

وفي البيان القرآني أن دعوى اتخاذ آلهة من دون الله باطلة لا برهان لها، قال الله - تعالى: ڇ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ڇ(الحج: ٦٢) .

وتسميتها آلهة تسمية زائفة، لا تعطيها أي حق في الألوهية، قال الله تعالى - في اللات والعزى ومناة: ڇ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ﯦ ﯧ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ڇ(النجم: ٢٣) .

فحقيقة توحيد الألوهية هي توجه القلب إلى الله تعالى - وإخلاص القصد والإرادة له وحده، وأن هذا أمر ضروري للنفس البشرية؛ وذلك لأن النفس لا يمكن أن تخلو عن الإرادة بحال، وأن هذه الإرادة لا بد لها أن تصبو إلى مراد وغاية، وهو توحيد الله تعالى- وإفراده بالعبادة، والخضوع له سبحانه، فلا تطمئن إلا إليه.

ولكن قد تبتعد عن هذا القصد والتوجه، وتعاكس فطرتها، وتنحرف عنه، وتسير خلف الأهواء أو ضغوط البيئة إلى الشرك، ولا يمكن أن تخلو النفس من تلك الإرادة وذاك الشعور، إذًا فالتوحيد ضرورة نفسية وفق الفطرة:"**وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة**[2]".

ويدلل ابن تيمية على أن النفس البشرية قد جبلت على أنها مريدة بطبعها بقوله- ρ-: "**أصدق الأسماء الحارث وهمام** [3]".

ولأجل هذه الضرورة النفسية - التي لا ينفك عنها إنسان- جاء الأمر بإخلاص التوجه والإرادة لله وحده، وعدم الوقوف عند غاية غير الله، وجعل هذا أصل الدين وأساسه، فكما أنه أهم الضرورات النفسية، فهو كذلك أهم المطالب الشرعية وأصلها، وهو حقيقة إخلاص الدين لله.

فالله – تعالى- خلق جميع الناس لعبادته الجامعة لمعرفته تعالى والإنابة إليه، ومحبته والإخلاص له، فبذكره تطمئن قلوبهم، وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم، ولا شيء يعطيهم في الآخرة أحب إليهم من النظر إليه، ولا شيء يعطيهم في الدنيا أعظم من الإيمان به، وحاجة الناس إليه - سبحانه وتعالى- في عبادتهم إياه وتألههم إياه ضرورة لا انفكاك عنها مطلقًا؛ لأنها الغاية المقصودة من خلقهم[4].

[1] - ابن القيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين ص٥٨ بدون تاريخ مكتبة المتنبي، القاهرة.
[2] - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جـ٨، ص٤٦٥.
٣- أخرجه أبو داود بلفظ: "…. وأصدقها حارث وهمام"، كتاب الأدب، باب٦١، حديث رقم (٤٩٥٠).
[4] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ١، ص٢٢.

ولا صلاح للخليقة إلا بتلك العبودية لله وحده، ولا نعيم ولا لذة بدونها. وبذلك يصيرون عاملين متحركين وفق فطرتهم، متجهين إلى حق الله عليهم وهو أن يعبدوه ولا يشركوا به أحدا :"**فليس في الكائنات ما يسكن العبد إليه، ويطمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه، إلا الله سبحانه** [1]".

ومن هذا ندرك أن أصل العلاقة بين المؤمن وربه إرادة مبعثها المحبة والإجلال والتعظيم، مع الإقرار لله بالربوبية، وعلى النفس بالعبودية، والافتقار إلى الله وحده، وتقديم محبة الله على كل محبة، بحيث تكون محبته- تعالى- هى الغاية لجميع المحبوبات، وميل الإرادة عن كل مراد غير الله إلى الله وحده.

ويوضح ابن القيم حقيقة العلاقة بين العبد وربه وأنها قائمة على :"**إنه لا نسبة بين الله وبين العبد، إلا محض العبودية من العبد والربوبية من الرب، وليس في العبد شيء من الربوبية، ولا في الرب شيء من العبودية** [2]".

فالعبد لا يكون إلا عبدا من كل وجه، والرب تعالى- هو الإله الحق من كل وجه، وهنا يجزم ابن القيم أن معقد نسبة العبودية هو المحبة :"**فالعبودية معقودة بها، بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية**[3]".

والذي يترتب على بطلان المحبة - معقد نسبة العبودية- هو تعطيل جميع منازل السير إلى الله - تعالى- فإذا تلاشت بطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان، وتعطلت منازل السير إلى الله؛ ذلك لأنها روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها قلب عبد فهو ميت لا روح فيه، وهي تشبه الإخلاص الذي هو بمثابة قوام العمل وروحه، فمن لا إخلاص له لا عمل له، كذلك من لا محبة له لا إسلام له البتة[4].

وهنا ينبهنا ابن القيم أن ذلك كله واضح وبيِّن من خلال معرفتنا لحقيقة شهادة أن لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي يؤلهه العباد، ومصدره في القلب حبًا وذلاً وخوفًا ورجاءً وتعظيمًا وطاعة، فهو الذي تألهه القلوب، أي تحبه وتذل له وحده: "**وأصل التأله التعبد، والتعبد آخر مراتب الحب، يقال عبّده الحب وتيّمه إذا ملكه وذلّله لمحبوبه؛ فالمحبة حقيقة العبودية** [5]".

فالانحراف في الفعل السياسي أساسه نقصان المحبة في القلوب ونقصان الرجاء والتعظيم يتبعه الاستخفاف بالأمر والنهي.

وقد نبه ابن الزاغوني إلى العلاقة بين قضية الاستخلاف ، وهو مفهوم عقدي وبين مؤسسة الخلافة فقد أكد أن الله - تعالى- : " **ينصب من يستخلفه في أرضه والاستخلاف ، إنما هو أمر يراد حفظه وإصلاحه وتقويمه، وإجراء الأمر على**

---

[1] - ابن تيمية: السابق ص٢٣.
[2] - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ومنازل السائرين بين إياك نعبد وإياك نستعين، جـ٣، ص٣٧.
[3]- السابق: نفسه.
[4] - السابق: ص٢٧.
٥- السابق: نفسه.

قانون السياسة ورعاية المملكة ،وهذا تنبيه من الشرع أن الله - تعالى - لم يترك الأرض مهملة عن ناظر مباشر ينوب عن الله – تعالى- بإقامة شرعه واستيفاء حقه [1]" .

ومن كلام ابن الزاغوني يستفاد ما يلي :

- الإنسان خليفة لله في الأرض .
- الغرض الأساس من الاستخلاف الحفظ والصلاح والتقويم.
- إقامة الدولة والتدبير السياسي أحد أغراض الاستخلاف .
- الأصول التي يقوم على أساسها التدبير السياسي لا بد أن تكون من الله تعالى.
- الأرض مخلوقة لله تعالى فلم يتركها مهملة بغير خليفة له سبحانه .

الأصل الثالث- توحيد الأسماء والصفات وأبعادها السياسية.

هو إفراد الله وحده بما سمى ووصف نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، وتنزيهه عن النقائص والعيوب ومماثلة الخلق فيما هو من خصائصه، والإقرار بأن الله بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، له المشيئة النافذة والحكمة البالغة، سميع بصير، رءوف رحيم، على العرش استوى، وعلى الملك احتوى، وأنه الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون، إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى والصفات العلى.

فالمتكلمون المثبتون للصفات الإلهية نجد عندهم تقسيمًا للصفات الإلهية يتوزع بين **أربعة أقسام**: **صفات نفسية.صفات سلبية.صفات معانٍ. صفات معنوية.** وهناك تقسيم آخر، هو تقسيم الصفات الإلهية إلى صفات ذات وصفات فعل، وقد تبنى البيهقي هذا التقسيم الرباعي : "صفات الله قسمان: أحدهما صفات ذاته، وهو ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال، والآخر صفات فعله، وهو ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل [2]".

وقسم البيهقي أيضًا هذه الصفات إلى عقلية وخبرية، وذلك استنادًا إلى نوع الأدلة التي تثبت بها، فإذا دل العقل على إثبات صفة مع ورود النص، أطلق عليها عقلية. وإذا كان طريق علمها الأدلة النقلية من الكتاب والسنة، فقط أطلق عليها الخبرية، ويضرب البيهقي أمثلة على ذلك، فالصفات منها :"**ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة والقدرة والعلم**"، ومن الصفات كذلك :"**ما كان طريق إثباته خبر**

[1] – ابن الزاغوني : كتاب الإيضاح في أصول الدين ص ٤٧٩ .

[2] - البيهقي: ت (٤٥٨هـ) الأسماء والصفات، ص١٣١، طبعة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، دار الحديث، القاهرة.

الصادق فقط، كالوجه واليدين، والعين في صفات ذاته، وكالاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول، ونحو ذلك من صفات فعله [١]".

ومدار الخلاف بين المتكلمين من ناحية وأهل الحديث من ناحية أخرى، حول الصفات الخبرية. فالمعتزلة تؤول الصفات جميعها، والمحدثون ومتقدمو الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية، ومتأخرو الأشاعرة يميلون إلى تأويل الصفات الخبرية.

والحنابلة في موقفهم من الصفات الخبرية اتجاهان: اتجاه يميل إلى الإثبات، واتجاه آخر يميل إلى التأويل.. والإيمان أعظم المطالب وأهمها وأعمها، وقد جعل الله له مواد كبيرة تجليه وتقويه، كما كان له أسباب تضعفه وتوهيه، ومن المواد التي تجلبه وتقويه: معرفة أسماء الله الحسنى الواردة في الكتاب والسنة، والحرص على فهم معانيها، والتعبد لله بها، فقد ثبت في الصحيحين عنه- ρ - أنه قال: **"إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة [٢]"**.

وللأسماء والصفات دور عظيم في إصلاح الفرد والمجتمع، ومنها يتبين لنا كيف يتم إعداد الصفوة على أيدي

رجال التربية الحنابلة، وهي الفئة المتميزة التي وإن لم تشارك في الفعل السياسي بشكل مباشر، فلا بد أن تكون من ورائه تؤثر فيه وتتحكم في مساره، أو على الأقل تخفف من غلوائه.

فإن لأسماء الله الحسنى وصفاته العلى ثمارًا في قلب المؤمن، وذلك عن طريق التبصر والاعتبار. وقد نبه ابن القيم إلى أن :**"أكمل الناس عبودية: المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر، فلا تحجبه عبودية اسم عن عبودية اسم آخر [٣]"**.

ويعطي ابن القيم أمثلة على ذلك: "كمن يحجبه التعبد باسمه القدير عن التعبد باسمه الحليم الرحيم، أو يحجبه عبودية اسمه المعطي عن عبودية اسمه المانع، أو عبودية اسمه الرحيم والعفو والغفور عن اسمه المنتقم، أو التعبد بأسماء التودد والبر واللطف والإحسان عن أسماء العدل والجبروت والعظمة والكبرياء، ونحو ذلك، وهذه طريقة الكمّل من السائرين إلى الله [٤]".

بل كشف ابن القيم عن أسباب الانحرافات العقدية وظهور أهل الغلو والإرجاء، فالغلاة تعبدوا الله بأسماء الجبار والمنتقم، وأهل التفريط نظروا

---

١ - السابق: نفسه.
٢ - رواه البخارى، كتاب الشروط، باب١٨، حديث رقم (٢٧٣٦)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب ٢، حديث رقم (٦٩٨٦).
٣ - ابن القيم: السابق، جـ١، ص٤٥٢.
٤ - السابق: نفسه.

إلـى أسـماء الـرحمن الـرحيم. والوسـطية: التعبـد بجميـع أسـمائه وصـفاته ابتعـادًا عن الإفراط والتفريط.

ثانيا - قضية الحاكمية والبعد السياسي للتوحيد.

بـرز مصـطلح الحاكميـة وفـرض نفسـه علـى السـاحة الفكريـة نتيجـة فـرض المسـتعمر الغربـي تشـريعاته الوضـعية علـى بـلاد الإسـلام، وبعـد خـروج المسـتعمر تصـدى نفـر مـن المبهـورين بـالغرب للـدفاع عـن تلـك القـوانين ومحاولـة ترسيخها، فقـام نفـر مـن المفكـرين المسلمين واعتبـروا ذلـك نوعًـا مـن العـدوان علـى العقيـدة الإسـلامية، علـى اعتبـار أن المشـرع هـو الله وحـده، والحكـم لله وحـده، وهـؤلاء ينـازعون الله- تعـالى- فـي سـلطانه، وهنـا سـنحاول النظر إلى تلكم القضية في مفهومها الأصيل عند الحنابلة.

والبحـث فـي هـذه النقطـة يـدور حـول الجانـب العقـدي فـي القضـية. فعنـد ابـن قدامـة: "وأصـل الأحكـام كلهـا مـن الله تعـالى؛ إذ قـول الرسـول- ρ - إخبـار عـن الله بكذا، والإجماع يدل على السنة [1]".

فقضية التحاكم إلى النصوص الشرعية تكاد تكون إحدى المسلّمات الكبرى لدى علماء الإسلام، وترتبط القضية بالعقيدة ارتباطًا عضويًا، إذا كـان هنـاك من يجابـه الأحكام الشرعية بالرفض أو الاستكبار والجحود. أما من لم يعمل بـالحكم الشرعي لداعي الشهوة العارضـة أو الظـروف القـاهرة، فهنـا الحكم يختلـف، ويصبح الأمر معصية تتعلق بأحكام الفروع لا الأصول العقدية.

ويتضـح ذلـك مـن خـلال تفسـير الحنابلـة لآيـات الحكم بمـا أنـزل الله، متـى تتعلـق بالعقيدة ويترتـب عليهـا الكفر والخـروج من الملـة، ومتـى تتعلق بمعصية لا تخـرج صـاحبها مـن الإيمـان.﴿ چڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ چ(المائـدة: ٤٤)چ ﯓ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(المائـــدة: ٤٥)چ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ چ(المائدة: ٤٧) چ ﯾ ﯿ □ □ □ چ (المائدة: ٥٠) .

والحنابلة وغيرهم من فقهاء الإسلام قد اتفقوا على وجوب الحكم بمـا أنـزل الله، ويـرون أن مـن يتـرك الحكم بغيـر مـا أنـزل الله ينبغـي أن ينظـر فـي حالـه، فـإن كـان جاحدًا فقد اتفقوا على كفره وخروجه من الملـة بسبب جحوده، أمـا التـارك للحكم الشرعي القطعي الدلالة المنزل من عند الله لسبب آخر غير الجحود، كغلبـة هـوى أو شهوة عارضة، أو أي أمر آخر، مـع الاعتـراف بـالحكم الشـرعي، فـإن هـذا لا يمكـن أن يعد كفرًا يخرج من الملة عندهم.

وفصل الخطاب كما يرى ابن الجوزي: "أن من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً له وهو يعلم أن الله أنزله، كما فعلت اليهود، فهو كافر، ومن لم يحكم به ميلاً إلى الهوى من غير جحود، فهو ظالم وفاسِق، وقد روى علي بن أبي طلحة عن ابن

[1] - ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، جـ١ ٢٦٤.

عباس أنه قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومَن أقرَّ به ولم يحكم به فهو فاسق وظالم [١]".

ثالثا- موقف الحنابلة من نظرية الإمامة الشيعية.

لعله من المعروف لدى الباحثين أن قضية الإمامة من أولى القضايا التي حدث فيها خلاف بين المسلمين، بمجرد انتقال الرسول- ρ - إلى الرفيق الأعلى. والخلاف حول قضية الإمامة يعتبره الشهرستاني: "**أعظم خلاف بين الأمة** [٢]"، ويقدم مبرره على ذلك بأنه خلاف أدى إلى سفك الدماء :"**إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلّ على الإمامة، في كل زمان ومكان** [٣]".

فأهل السنة لا يعدون الإمامة أصلاً من أصول الاعتقاد، بيد أن الشيعة اعتبروها ركناً من أركان الدين، وأدخلوها ضمن العقائد الأساسية للإسلام، ولا يصح إسلام المرء إلا إذا اعتنق مبادئ الإمامة على طريقتهم :"**فهي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة** [٤]".

والفارق الأساسي بينهم وبين أهل السنة سياسي عقدي في ذات الوقت فمنصب الإمامة كما هو مقرر عند أهل السنة:"**نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا**[٥]".

(أ) - مفهوم الإمامة عند الشيعة

ولكن عند الشيعة، لا يمكن اعتبار الإمامة من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، يأتي القائم عليها بتعيين عقلاء الأمة له، فهو معين من قبل صاحب الشريعة لا من الأمة. ولا يوجد اختيار لها في ذلك. فموضوع الإمامة هو ركن الدين الأعظم عند الشيعة والقاسم المشترك بين فرقها المختلفة, وهو محور الخلاف بينهم وبين أهل السنة وجميع فرق المسلمين, فالإمامة عندهم من فرائض الإسلام الكبرى، بل :"**هى فرض من أجل فرائض الله، ولا يقوم بالفرائض ولا يقبل إلا من إمام عدل** [٦]".

---

[١] - ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، المجلد الأول، جـ٢، ص٢١٧.

[٢]- الشهرستاني: الملل والنحل، ص٢٥.

[٣]- السابق نفسه.

[٤]- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: ت (٨٠٨هـ) المقدمة، جـ٢، ص٥٧٢، تحقيق الأستاذ الدكتور: علي عبد الواحد وافي، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م، طبعة دار نهضة مصر،، القاهرة.

[٥]- السابق: جـ٢، ص٥٦٤.

[٦]- الحسن بن موسى النوبختي، ت (٣٢٦هـ) وأبى الحسن على بن إبراهيم بن هاشم القمي ت (٣٢٩هـ) كتاب فرق الشيعة، ص٢٩، تحقيق الدكتور عبد المنعم الحفني، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، دار الرشاد، القاهرة.

وعندهم: الإمام العدل هو علي بن أبي طالب- τ - بعد النبي - ρ - وإمامة بنيه من بعده كانت بالنص والوصية والتعيين: **"ولا بد من أن تكون تلك الإمامة جارية في عقبه إلى يوم القيامة**[1]**"**.

بل المقرر عندهم أن الإمامة :"**منصب إلهي كالنبوة** [2]"، وكأن المدخل الصحيح لفهم قضية الإمامة عند الشيعة أنها سلطة دينية ودنيوية، لا دخل للعقل والاجتهاد فيها، فهي تنبني على الوصية والنص من الله على الأئمة. فهذا - في رأيهم- هو المتسق مع العدل الإلهي ومع رعاية الخالق للمخلوقين، فالسلطة - كما هو معروف- أمر ضروري للمجتمعات، يتوقف عليه صلاح الدين والدنيا. واستمرار الرسالة الإلهية مرتبط بوجود الإمام؛ لأنه هو المعصوم وحده من دون الأمة، فهو المرجع المؤتمن في الدين والدنيا، إذن فهي "لطف" إلهي، كما كانت النبوة كذلك، فهي على النبوة تقاس[3].

ومن المعروف، أن الشيعة تعد الإمامة أصلا من أصول الدين، وهي قرين أصل النبوة، بل ولا يعد من نافلة القول اعتبار، أن :"**أصل الإمامة هو القاعدة، التي ينبني عليها النسق الفكري ،عند الشيعة، سواء فيما يتعلق بالمعقول أو المنقول** [4]**"**.

وقد ذكر كثير من علمائهم، أن إنكار الإمامة شر من إنكار النبوة، وذلك أن الإمامة لطف عام ،والنبوة لطف خاص، فقد تمر أزمان على الناس ولا يوجد نبي، ولا يجوز أن يخلو زمان من إمام؛ ولذلك إنكار اللطف العام أسوء حالا من إنكار اللطف الخاص[5].

(ب) - مناقشة الحنابلة للشيعة في موقفهم من الإمامة.

والجدير بالذكر هنا، أن عند الشيعة مرويات خاصة بهم، أما المرويات المشتركة بينهم، وبين أهل السنة. فالشيعة لهم فيها تفسيرات خاصة كانت مثار جدل بينهم وبين أهل السنة[6].

---

1 - السابق نفسه.

2 - محمد الحسين آل كاشف الغطاء (أحد علماء الشيعة في القرن الماضي) أصل الشيعة وأصولها، ص٨٣ الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، مكتبة النافذة، القاهرة.

3 - الدكتور محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص٢٧، طبعة ١٩٨٤م، دار الهلال، القاهرة.

4 - الدكتورة عائشة يوسف المناعي: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة، ص٤١٧، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، دار الثقافة، الكويت.

5- الدكتور علي السالوس: مع الاثني عشرية في الأصول والفروع، ص٤٠، ط٢: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مكتبة دار القرآن، القاهرة.

6- الدكتور علي السالوس: عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية دراسة في ضوء الكتاب والسنة، ص٤١ وما بعدها، ط٢: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، دار الاعتصام، القاهرة.

فقد اتضح لنا من قبل ارتباط الإمامة بالنبوة. فالأنبياء معصومون؛ لضرورة تبليغ الرسالة، كذلك الأئمة معصومون عندهم للحفاظ على الشريعة. فإذا كان النبي مبلغًا فالإمام منفذ، فالتطبيق العملي للشريعة، لا يقل عن البلاغ فيها، ومع العصمة والشجاعة والعلم، وهو غير محدود بحد معين، فهو وثيق الصلة بمهامه الخطرة؛ ولذا يأتيه الوحي عن طريق روح القدس، إذن لم ينقطع الوحي بوفاة الرسول ρ بل انتقل إلى الأئمة من آل البيت بعده، وهم لا يحتاجون للتلمذة على يدي العلماء والشيوخ، فإذا كانت صفاته كذلك ،فمن الطبعي أن تكون سلطاته غير محدودة[١].

أما الشيعة الإسماعيلية، فنظرتهم للإمامة أشد غلوًا، وهى التي تقول بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ومن مذهبهم: إن من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية، وإن الأرض لم تخلُ من إمام حي قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور، فإذا كان الإمام مستورًا كان دعاته ظاهرين والعكس صحيح، والإمامة عندهم واجبة على الله تعالى- والإمام علمه متسع ، حتى يشمل السموات والأرض. وعلى الجملة ؛ فقد تكونت لدى الشيعة الإسماعيلية نظرية متكاملة في الإمامة، تختلط فيه آراء متشابكة ظاهرها آي القرآن، وباطنها مزيج من الأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورثية والمسيحية واليهودية، خرجت بها عن الإسلام[٢].

فإن القواعد التي بني عليها الإسلام معروفة، وأولها الشهادة، ولم يرد أن النبي - ρ - ذكر مسألة الإمامة حين كان يدعو الناس للإسلام؛ ولذلك تعرضت تلك الفكرة لنقد من قبل أهل السنة عامة، والحنابلة بصفة خاصة.

وقد لاحظ الدكتور علي سامي النشار - بحق- أن أفكار الغلو، مثل عصمة الأئمة وغيرها، من أفكار الغلاة عند الشيعة والتعليلات الفلسفية لها، لم تكن عند المتقدمين منهم، بل هى من: **"ابتكارات أواخر القرن الثالث وأوائل العقود الأولى من القرن الرابع [٣]".**

فقد حدث ذلك الغلو الانحراف بعد انتشار الروح الفلسفية الإسماعيلية ،وتأثر الشيعة الإمامية الجعفرية بهم؛ ولذا لا ننتظر من الإمام أحمد وأوائل الحنابلة نقدًا لمظاهر الغلو في الأئمة عند الشيعة، بل إن معظم نقد أوائل الحنابلة منصب على نقد القول بالوصية، وأن الخلافة تتسع لكل قرشي ، وليست مقتصرة على البيت النبوي فقط، وكذلك حماية الأمة من الأفكار الشيعية، بتحريم الخروج على الحكام، وتحريم سب الصحابة، وتجاوز ما حدث بينهم من خلاف، وأحقية أبي بكر بالخلافة بعد الرسول بالبيعة لا بالنص أو بالوصية، وإثبات خلافة عمر وإثبات خلافة

---

[١]- الدكتور محمد علي الجندي: نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، ص٢٥، وما بعدها، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩١م مكتبة الزهراء، القاهرة.

[٢]- السابق: ص٨٤.

[٣]- الأستاذ الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ٢، ص١٦٦، ط٨: ١٩٩٦م، دار المعارف، القاهرة.

عثمان، وكذلك إثبات خلافة علي بن أبي طالب، وترتيب فضلهم بترتيبهم في الخلافة؛ لأن ذلك هو ترتيب الصحب الكرام[1].

فإذا ما وصلنا إلى ابن الزاغوني، نجده قد سلك نفس، طريقة أسلافه من الحنابلة، ولكنه لم يتوسع في الرواية توسعهم. وانتهج في رده على الشيعة في نظرتهم للإمامة طريقة جدلية تأخذ بالعقل والرواية معًا، فاستحقاق قريش للإمامة دون غيرهم ناتج عن خصال حميدة، يتصفون بها. فالخلافة تستدعي انقياد الناس، وخاصة أصحاب الرياسات والبيوت الرفيعة. ولا يحدث ذلك إلا لأصحاب الشرف والعظمة. ولم يتوفر ذلك إلا لقريش[2].

ويوجه ابن الزاغوني خطابه، لمفكري الشيعة: بأنكم لما قلتم بأن الإمامة محصورة في آل علي بن أبي طالب: ما دليلكم على ذلك، أهو النص أم الإجماع؟ أما النص، فلم يرد، وهذا الأمر مما تعم به البلوى، وينبغي أن يكون مستفيضًا، فلما لم يحدث ذلك امتنع وجوده:**"لم يوجد شيء من هذا في النص على ما زعموا** [3]**"**

أما القول بأحقية علي بن أبي طالب بالإمامة، دون أبي بكر وعمر فـ:**"لا يجوز أن يكون بالإجماع؛ لأن أكثر الأمة على خلاف ذلك**[4]**"**.

إذن فقد أبطل ابن الزاغوني القول بالوصية المزعومة عن الشيعة لعلي بن أبي طالب، أما إمامة أبي بكر؛ فتمت عنده عن طريق الإجماع، وهو قول الأكثرين، أو بالنص الخفي وهو قول البعض. والدليل على أرجحية الرأي الأول، أنه لو وجد نص لما حدث خلاف بين الصحابة في ذلك، وإذا افترضنا وجود نص وعلمه علي بن أبي طالب، فلماذا لم يذكره ويطالب بحقه؟[5].

أما ابن الجوزي، فإنه يذكر الخوارج ، الذين غالوا في اتهامهم لعلي بن أبي طالب، فحكموا بكفره، وعلى النقيض من ذلك ، نجد قومًا من الشيعة ادعوا ألوهيته، وبعض الشيعة أيضًا قد حكموا بكفر أبي بكر وعمر، وقد بين أبو الفرج ،أنها مذاهب سخيفة[6].

ويواصل ابن الجوزي نقده للنهج المتطرف ،عند الشيعة بأن هؤلاء من أصول عقيدتهم، التبرؤ من الصحب الكرام من غير علي بن أبي طالب، زاعمين أنهم

---

[1]- الإمام أحمد بن حنبل: السنة (رواية ابنه عبد الله): ص٢٢٠ وما بعدها، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م–١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت. وكذا الإمام أبو بكر الخلال: السنة، المجلد الأول، ص٢١٤، وما بعدها.

[2] - ابن الزاغوني: كتاب الإيضاح في أصول الدين، ص٤٨٣.

[3] - السابق: ص٤٨٥.

[4] - السابق: نفسه.

[5] - السابق ص٤٨٩.

[6] - ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص٩٧، وما بعدها، الطبعة الثانية ١٣٦٨هـ، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

ناصبوا عليا العداء: **"فالشيعة طالبت زيد بن علي بالتبرؤ ممن خالف عليًا في إمامته، فامتنع من ذلك، فرفضوه فسموا الرافضة [١]"**.

ويثبت ابن الجوزي، على الشيعة الإمامية، اعتقادهم المزعوم في محمد ابن العسكري الإمام الثاني عشر :" **أنه لم يمت، وهو المنتظر، وأنه سيرجع في آخر الزمان ، فيملأ الأرض عدلا [٢]"**.

وينقل ابن الجوزي عن شيخه ابن عقيل أن عقائد الشيعة، في الصحابة رضوان الله عليهم- مدسوسة من خارج الدائرة الإسلامية، قُصد بها الطعن في أصول الدين والنبوة حيث يقول : **"الظاهر أن من وضع مذهب الرافضة، قصد الطعن في أصل الدين والنبوة [٣]"**.

والسؤال المطروح بقوة ، هل ابن عقيل ممن يلقي بالقول على عواهنه ولا يبالي به ما دام هذا القول فيه تشنيع على الخصوم؟ **الإجابة:** عندما ننظر في تلك البراهين التي ساقها القاضي ابن عقيل ليؤيد رأيه، نجدها تقرر أن قضية الإسلام وانتقاله بين الأجيال ،قائمة في الحقيقة على نقل الثقات، من أثبات الأمة، يقول ابن عقيل: **"وذلك أن الذي جاء به رسول الله- ρ -أمر غائب عنا، وإنما نثق في ذلك ،بنقل السلف وجودة نظر الناظرين إلى ذلك منهم [٤]"**.

فثقتنا في تمسك الصحب الكرام بالشريعة بشهادة الكتاب لهم جعلتنا نأخذ هذا النظر الصحيح منها، يقول القاضي: "فكأننا نظرنا إذ نظر لنا من نثق بدينه وعقله، فإذا قال قائل إنهم أول ما بدأوا بعد موته ، بظلم أهل بيته في الخلافة وابنته في إرثها، وما هذا ، إلا لسوء اعتقاد في المتوفى، فإن الاعتقادات الصحيحة، سيما في الأنبياء، توجب حفظ قوانينهم بعدهم لا سيما في أهليهم وذريتهم [٥]".

فإذا اهتزت الثقة في هؤلاء الأثبات، فلا بد أن تهتز الثقة، فيما ينقلونه من أحكام الشريعة: **"فإذا قالت الرافضة إن القوم استحلوا هذا بعده، خابت آمالنا في الشرع؛ لأنه ليس بيننا وبينه إلا النقل ،عنهم والثقة بهم [٦]"**. هكذا يبين ابن عقيل أن مقالات غلاة التشيع في الصحابة، تعد مؤامرة على الشريعة، لهدمها، وهى محنة تؤذن بزوال الشريعة؛ لزوال الثقة فيها: **"فإذا كان هذا محصول ما حصل لهم بعد موته، خبنا في المنقول وزالت ثقتنا فيما عولنا عليه من اتباع ذوي العقول، ولم**

---

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: ص ٩٨.
[٤] - السابق: نفسه.
[٥] - السابق: نفسه.
[٦] - السابق نفسه.

نأمن أن يكون القوم لم يروا ما يوجب اتباعه، فراعوه مدة الحياة، وانقلبوا عن شريعته بعد الوفاة، ولم يبق على دينه إلا الأقل من أهله [1]".

والنتيجة المترتبة على المعتقدات الشيعية الفاسدة - كما يرى ابن عقيل- هى ضعف إيمانيات الناس واضمحلال تمسكهم بالشريعة: **"فطاحت الاعتقادات وضعفت النفوس ،عن قبول الروايات في الأصل، وهو المعجزات، فهذا من أعظم المحن على الشريعة [2]"** ، وبذا قدم ابن عقيل ، البراهين التي تؤكد ما يقول.

أما ابن تيمية، فهو من أكثر علماء الحنابلة ردًا على غلاة التشيع، ويعتبر أن أساس ضلال الحركات الباطنية الخارجة عن الإسلام تلك التأويلات المتعسفة والأكاذيب التي تنتشر عند الرافضة، هي الباب لهؤلاء الملحدين[3].

ويتفق ابن تيمية مع ابن عقيل في أن طعن الروافض في الصحابة يؤول أمره إلى الطعن في الرسالة: **"أما الرافضة فيطعنون في الصحابة ونقلهم، وباطن أمرهم الطعن في الرسالة [4]".**

وابن تيمية يفرق بين أنواع الشيعة المختلفة، ويعتبر أن أخف هؤلاء هم المفضلة(الزيدية) الذين يفضلون عليا على سائر الصحابة، مثل أبي بكر وعمر وعثمان، وقد بين أن غلاة الشيعة شر من الخوارج المنصوص على قتلهم؛ وسبب ذلك أنهم حكموا بكفر السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار المنصوص على تزكيتهم في القرآن الكريم[5].

ولعل ابن تيمية، قد انفرد عن باقي علماء الحنابلة، بأن وضع يده على أسباب انحرافات الشيعة، وهو جهلهم بالسنن النبوية الثابتة وعدم معرفتهم بتلك الخصيصة، التي اختص بها أهل السنة، وهو علم الحديث رواية ودراية؛ ولذا اغتروا بأخبار المشهورين بالكذب والإلحاد في الدين، وبسبب العصبية المذهبية وضعوا أكاذيب أخرى، وعرفوا عند أهل الخبر بالكذب، ولهذا قبل أهل الحديث روايات أهل الأهواء كالخوارج مثلا؛ لأنهم لم يتعمدوا الكذب؛ لأن الكذب عندهم كبيرة والكبيرة كفر عندهم، ورفضوا روايات الرافضة لتعمدهم الكذب: **"لما كان أصل مذهبهم مستندًا إلى جهل كانوا أكثر الطوائف كذباً وجهلاً [6]".**

---

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جـ١ ص٧، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
[4] - السابق، جـ٣، ص٤٦٣.
[5] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ٢٨، ص٢٦٠، وما بعدها.
[6] - ابن تيمية: منهاج السنة، جـ١، ص٥٧.

أما عن مبدأ التقية ،الذي أصبح ركنًا ،من أركان المذهب الشيعي ، فيمكن لنا فهم هذا النهج ،عن طريق كلمة "تقية" التي تفيد الحيطة والحذر، فلا يكتفي الشيعي بأن يخفي عقيدته، بل يجب عليه إخفاؤها، وخاصة إذا كان في وسط معادي لعقيدته، بل وعليه أن يظهر لهذا الوسط المعادي أنه واحد منهم ؛ليدفع عن نفسه ما يظنه من خطر ، وهنا يقول جولد تسيهر:"**فمن اليسير أن نتصور أي مدرسة للمخاتلة والغدر تنطوي عليها تعاليم مبدأ التقية الذي أصبح ركنًا من أركان المذهب الشيعي [١]"**.

ويصف ابن تيمية هذه التقية بالكذب ،الذي أساسه النفاق، وتعتبره الشيعة من أصول دينها، وتحكي هذا عن أئمة أهل البيت- برأهم الله عن ذلك- حتى يحكوا عن جعفر الصادق أنه قال: التقية ديني ودين آبائي[٢].

وهنا يفصل ابن تيمية بين الروافض وبين أهل البيت، فهم موافقون لأهل السنة؛ أصولاً وفروعًا، والدليل على ذلك موقف آل البيت من الصحب الكرام وموقفهم من الخلفاء الراشدين، واعترافهم بفضلهم: **"أهل البيت لم يتفقوا - ولله الحمد- على شيء من خصائص مذهب الرافضة، بل هم المبرؤون المنزهون ،عن التدنس بشيء منه [٣]"**.

فغلاة التشيع ،يفتقدون الحجج البرهانية، التي تؤكد دعواهم، ومن هنا كان اهتمامهم كبيرًا بإثارة الجوانب الوجدانية العاطفية، عن طريق الأساطير التي تحكي كذبًا عن أئمتهم، وتخلع عليهم صفات الأنبياء من العصمة وغيرها، بل ويتعدى الأمر إلى خلع صفات الألوهية على أئمتهم، ويتم التأثير العاطفي على الدهماء والجهلاء، عن طريق الأشعار؛ ولهذا يقول ابن تيمية:"**الرافضة غالب حججهم أشعار تليق بجهلهم وظلمهم، وحكايات مكذوبة تليق بجهلهم وكذبهم، وما يُثبِت أصول الدين بمثل هذه الأشعار إلا من ليس معدودًا من أولي الأبصار [٤]"**.

فالقول بعصمة الأئمة، وأن الإمامة لطف من الله – تعالى- بالعباد، والذي جعل الشيعة تقول ذلك؛ لأنه أدعى لطاعة الرعية للإمام، فيكون ذلك سببًا لرحمتهم، يوضح ذلك ابن تيمية قائلاً: **"وعلى ما قالوه ،فلم يكن على أهل الأرض نقمة أعظم من علي رضي الله عنه؛ فإن الذين خالفوه وصاروا مرتدين كفارًا والذين وافقوه أذلاء مقهورين، تحت النقمة، لا يد ولا لسان [٥]"**.

[١] - جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٨١، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين طبعة ١٩٤٦، دار الكاتب العربي، القاهرة.
[٢] - ابن تيمية: منهاج السنة، جـ٢، ص٤٦.
[٣] - السابق: جـ٧، ص٣٩٥.
[٤] - السابق: جـ٤، ص٦٦.
[٥] - السابق: جـ٧، ص٤٠٨.

فالواقع التاريخي يكذب دعواهم.وهم مع ذلك يقولون: إن خلقه مصلحة ولطف، وإن الله يجب عليه أن يخلقه، وإنه لا تتم مصلحة العالم في دينهم ودنياهم إلا به، وهنا يتساءل ابن تيمية: وأي صلاح في ذلك على قول الرافضة، مع هذا الواقع المرير[١].

وهؤلاء الذين يدعي أنهم حجج الله على عباده ولطفه في بلاده، وأنه لا هدى إلا بهم، ولا نجاة إلا بطاعتهم، ولا سعادة إلا بمتابعتهم، قد غاب خاتمتهم منذ قرون عديدة، فلم ينتفع به أحد ، في دينه ولا دنياه[٢].

بل هذا الجهل العميم في أواسط الشيعة جعل الملاحدة وكل من يكيد للإسلام لهدم حقائقه ،أوتفريغها من مضمونها ، وإدخال مضامين أخرى غريبة عنه، يدخلون في التشيع، ويستغلون هذه البيئة الجاهلة التي تهيمن عليها العاطفة المفرطة مع الجهل الشديد بحقائق الإسلام، ومن ثم يبين ابن تيمية أن أماكن الشيعة أصبحت مرتعًا لهؤلاء الملاحدة؛ ومن هنا يقرر : "**أن أكثر معتنقي التشيع لا يعتقدون دين الإسلام، إنما يتظاهرون بالتشيع؛ لقلة عقل الشيعة وجهلهم؛ ليتوسلوا بهم إلى أغراضهم** [٣]".

ولا شك أن الإسلام هو الدين الخاتم، ونصوص الشرع الشريف من الكتاب والسنة تكفي الناس في دينهم ودنياهم، وإذا جدت النوازل المختلفة أمرنا الشرع الشريف بالرجوع إلى أهل الذكر ،من العلماء أهل البصر بالكتاب والسنة، فإن وُجد نص كان بها ولزم الجميع العمل به، وإن لم يوجد نص كان في الاجتهاد متسع بشروطه المعروفة، عند أهل العلم وبأدواته المختلفة، حتى على فرض اختلاف العلماء في الحكم على النوازل، فالمجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ له أجر ولا حرج شرعًا على من اتبع أحد القولين ، من عوام الناس ،أو خرج من الخلاف واتبع الأحوط[٤].

ومن هذا المنطلق، بين ابن تيمية أن الأمة لا تحتاج إلى عصمة الأئمة ولا إلى الإمام المعصوم، ولا أن نخلع صفات الألوهية على الأئمة لكي يطاعوا. وفيما جاء به الشرع كفاية للناس، يقول ابن تيمية: "**والمقصود بهذا الأصل أن من نصب إمامًا فأوجب طاعته مطلقًا اعتقادًا أو حالاً فقد ضل في ذلك ،كأئمة الضلال الرافضة الإمامية، حيث جعلوا في كل وقت إمامًا معصومًا تجب طاعته، فإنه لا معصوم بعد الرسول، ولا تجب طاعة أحد بعده ،في كل شيء** [٥]".

---

١ - السابق: نفسه.

٢ - السابق: جـ٧، ص٤٠٩.

٣ - السابق: جـ٢، ص٦٨.

٤ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ٣، ص٢١٢ وما بعدها.

٥ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ١٩، ص٤٠.

ومع كل هذا النقد لآراء الشيعة وخاصة الغلاة منهم، فابن تيمية - لطبيعته الموسوعية في النقد- يورد كل ما قاله العلماء السابقين في فرق الشيعة المختلفة، ولكنه يفرق بين المعتدلين والغلاة، ويحكم على الأقوال والأفعال، ولا يحكم على الأشخاص، إلا بعد استيفاء الشروط وانتفاء الموانع.

فالقاعدة الأساسية -عند ابن تيمية- أن التكذيب بالمسائل العقدية الواردة في القرآن والسنة المتواترة، تعد كفرًا، وكثير من الجهال يقعون صراحة في هذه الكفريات، ومع ذلك فلا يحكم عليهم ابن تيمية بالكفر؛ لأن تكفير الشخص المعين عنده، له شروط لا بد أن تتحقق فيه: "**المعين من هؤلاء الجهال ،وأمثالهم ،بحيث يحكم عليه بأنه من الكفار، لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل، وإن كانت هذه المقالة لاريب أنها كفر** (١)".

وكذلك تكفير الباطنية، من المسائل التي تكاد يجمع عليها المحققون من أهل العلم، ولكن ما العمل فيمن تشبث ببعض أقوالهم دون أن يعرف حقيقة هذا القول؟ الإجابة الصائبة عند ابن تيمية هى عذرهم بجهلهم، يقول: "**والباطنية كفار، كفرهم ظاهر عند المسلمين، ولكن لا يعرف كفرهم من لم يعرف حقيقة قولهم، وقد يكون قد تشبث ببعض أقوالهم من لم يعرف أنه كفر، فيكون معذورًا لجهله** (٢)".

بل إن ابن تيمية ،عندما كان يحاور من تمسك بأقوال الحلولية أو الجهمية يقول لهم مع ذلك: "**أنا لو وافقتكم كنت كافرًا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون؛ لأنكم جهّال** (٣)".

مع أن هذه الكلمات كانت موجهة إلى علماء وقضاة وشيوخ وأمراء وقعوا في الجهالات؛ بسبب التقصير في طلب المعقول الصريح أو المنقول الصحيح، فالتبست في أذهانهم المسائل، فظنوا أن ما يقولون به ويدعون إليه محض الشرع وصريح المعقول ،الذي لا يجوز خلافه، فعرف ابن تيمية مقصدهم فعذرهم.

فعند ابن تيمية، من تمسك ببعض مقالات الباطنية جاهلاً، ولم تقم عليه حجة :"**فهذه المقالات هى كفر، لكن ثبوت التكفير في حق الشخص المعين موقوف على قيام الحجة، التي تكفر تاركها** (٤)".

فنصوص الوعيد سواء بالتفسيق أو التكفير ،لا تثبت في حق الشخص المعين، إلا بعد أن نتحقق من استيفاء الشرط وانتفاء المانع، أو بعبارة أهل الأصول تحقيق المناط، والتأكد من تطبيق الحكم العام على واقعة معينة،

١- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جمع وتحقيق السيد: رشيد رضا، جـ١ ص٣٤٨، طبعة سنة ١٩٨٥م. دار الكتب العلمية، بيروت.

٢- ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٢٧، ١٢٨.

٣- ابن تيمية: الرد على البكري، ص٢٥٩.

٤ - بغية المرتاد لابن تيمية (ص٣٥٣- ٣٥٤).

يقول ابن تيمية: "**فإن نصوص الوعيد، التي في الكتاب والسنة ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق ونحو ذلك، لا يستلزم ثبوت موجبها في حق المعين، إلا إذا وجدت الشروط ،وانتفت الموانع**[1]".

ويتساءل ابن تيمية ،عن حكم غلاة الروافض، هل يكفرون باعتقادهم أم لا؟ ويجيب عن هذا التساؤل: "**وأما تكفيرهم وتخليدهم، ففيه أيضًا للعلماء قولان مشهوران: وهما روايتان عن الإمام أحمد** [2]".

ويصف ابن تيمية الأقوال والأفعال بأنها كفر، دون أن ينسحب هذا الحكم على الأشخاص بالضرورة، فهو يقول: "**والصحيح أن هذه الأقوال التي يقولونها - التي يعلم أنها مخالفة، لما جاء به الرسول- كفر، وكذلك أفعالهم من جنس أفعال الكفار بالمسلمين هى كفر أيضًا** [3]".

ولكنه يستدرك على هذا الحكم العام بالتكفير: "**لكن تكفير الواحد المعين منهم والحكم بتخليده في النار، موقوف على ثبوت شرط التكفير وانتفاء موانعه، فإنا نطلق القول بنصوص الوعد والوعيد والتكفير والتفسيق، ولا نحكم للمعين بدخوله في ذلك العام، حتى يقوم فيه المقتضى الذي لا معارض له** [4]".

ولهذا لم يحكم النبي- ρ - بكفر الذي قال: "**إذا أنا مت فأحرقوني ثم ذروني في اليم، فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذابًا لا يعذبه أحدًا من العالمين** [5]". مع أن هذا الرجل كان شكه في قدرة الله وإعادته؛ ولهذا لا يكفر العلماء من استحل شيئًا من المحرمات لقرب عهده بالإسلام، أو لنشأته ببادية بعيدة؛ فإن حكم الكفر لا يكون إلا بعد بلوغ الرسالة، وكثير من هؤلاء قد لا يكون قد بلغته النصوص المخالفة، ويكفر من قامت عليه الحجة،التي يكفر تاركها دون غيره، والله أعلم [6]".

المبحث الثاني : البعد السياسي للأصول العقدية عند المشائية.

أولا- مدى علاقة السياسة بالعقيدة ،عند المشائية.

[1] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ١٠ ص ٣٧٢.
[2] - السابق.
[3] - السابق.
[4] - السابق.
[5] - رواه البخارى كتاب حديث الأنبياء، باب ٥٤، حديث رقم (٣٤٨١)، ومسلم، كتاب التوبة، باب٤، حديث رقم (٧١٥٧)، والنسائي، كتاب الجنائز، باب١١٧، حديث رقم (٢٠٨٠).
[6] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٢٨ ص ٤٦٨، ٥٠٠, ٥٠١.

إن الربط المشائي، بين الجانب الإلهي والفعل السياسي يلاحظه الباحث ،في كتب السياسة المشائية؛ فالبدء بإثبات الصانع ، يكاد يكون سمة عامة في كتاباتهم، ويحسن، أن نبدأ بأبي نصر الفارابي، فالإلهيات عنده مقدمة ضرورية لدراسة فكره السياسي الظاهر في مدينته الفاضلة. ومعرفة الله - تعالى- التي تمثل عنده نقطة البدء دائمًا.

ولعل أشهر كتب الفكر السياسي للفارابي،هو كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، والجانب العقدي فيه أكثر من ثلثي الكتاب، فيبدأ بالقول في الموجود الأول ويثبت له صفة الكمال، وينفي عنه النقص: **"الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص** [(١)]".

فصفة الأولية ثابتة له تعالى، ولا يتصور في حقه العدم: **"لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا** [(٢)]".

ويتحدث الفارابي عن صفاته - تعالى- ويثبت تفرده بها واستغناءه عن كل موجود سواه، وطريقته في عرض الصفات الإلهية تشبه طريقة المعتزلة، في التنزيه عن طريق السلوب، فهو ينفي عنه - تعالى- القسم والتركيب والمكانية والمادة، ويثبت أنه - تعالى- عالم حكيم، وأنه حق وحي وحياة، ويؤكد على عظمته وجلاله ومجده [(٣)].

ثم ينتقل الفارابي، إلى بيان كيفية صدور جميع الموجودات عنه - I - ثم يتحدث عن مراتب الوجود وعن أسمائه – تعالى- ويتحدث عن أجزاء النفس الإنسانية وقواها الناطقة: كيف تعقل؟ ثم يتحدث عن الوحي، ورؤية الملك، وبعد كل هذا، يبدأ في الحديث عن احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، ثم يتحدث عن سمات رئيس المدينة الفاضلة، ثم القول في مضادات المدينة الفاضلة، وعن الصناعات، وعن أهل هذه المدن، وعن الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة، ثم آراء أهل المدن الجاهلة والضالة، ثم يتحدث في العدل والخشوع، ويختم كل ذلك بالمدن الجاهلية[(٤)].
الجاهلية[(٤)].

إن الفلسفة السياسية عند الفارابي لها تصور عام، يبدأ من منطلق عقدي، وينتهي ببناء مدينة فاضلة تنشد السعادة، عن طريق الاتصال بالعقل الفعال إذن فقد

[1] - أبو نصر الفارابي: ت (٣٣٩هـ) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢، طبعة سنة ١٣٨٦هـ-١٩٤٨م، مكتبة ومطبعة علي صبيح، القاهرة.

[2] - السابق: نفسه.

[3] - السابق: ص٤، وما بعدها.

[4] - السابق: ص٢٤، وما بعدها إلى آخر الكتاب.

تناول الفارابي الظاهرة السياسية بكل أبعادها، مبينًا ماهية الدولة :"**كحقيقة طبيعية عضوية وظيفية بنائية شمولية عقائدية**[١]".

ومن هنا نرى الفارابي في رسالته عن السياسة ، يتحدث عن الغرض من كتابة تلك الرسالة، وهو البحث عن قوانين السياسة التي تحكم المجتمعات البشرية، وكيف يتصرف الإنسان وفق مكانه في المجتمع، مستخدمًا التأمل؛ ليتعرف على أحوال الناس، وليصل إلى أوفق الطرائق التي توصله إلى التعامل الصحيح، ويتعرف كذلك على قوى النفس؛ ليتعهد نفسه بالتربية من خلال تلك المعرفة؛ ليحصل النافع ويتجنب الضار[٢].

وأول نصيحة يقدمها الفارابي في تلك الرسالة، للشخص الذي يعيش في هذا الكون، أن يتعرف على هذا العالم؛ ليصل إلى قناعة بأن لهذا العالم صانعًا: "**إن أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء، هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعًا، بأن يتأمل الموجودات كلها :هل يجد لكل واحد منها سببًا وعلة، أم لا؟** [٣]".

وكأن الفارابي يريد أن يقول، إن التعامل الصحيح لفرد مع مجتمعه، يبدأ بتلك المعرفة بخالق الكون، رائده في ذلك التأمل الصحيح في مبدأ العلّية، لنصل منه إلى أن لهذا الكون خالقًا، وكأن الفارابي يريد أن يقول أيضًا: إن الفقه الصحيح في تعامل فرد داخل مجتمعه ليكون مواطنًا صالحًا ينشد السعادة لنفسه ولمجتمعه، أن يتعرف على موقعه في الكون، وأنه مخلوق له دوره، ولم يأت عن طريق الصدفة العمياء، وليس منحدرًا من الحيوانات المنحطة بشكل عشوائي، ليتحول إلى وحش كاسر يعيش في غابة على صراع، الغلبة فيها للقوي ، ولا مجال فيها للحق والخير.

وللفارابي في كتاب "الملة" تعريف علمي للملة فهي: "**آراء مقدرة بشرائط يرسمها للجميع، رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا فيهم أو بهم محدودًا**[٤]".

هذه الآراء ربما تكون موجهة إلى جمع، وقد يكون هذا الجمع مدينة أو قرية أو أمة عظيمة وبحسب الصفات التي يتصف بها الواضع الأول للملة، فإذا كان فاضلاً تكون تلك الملة فاضلة، ويقارن الفارابي بين الملل المختلفة؛ ذلك لأن الملل الأرضية لا تتحقق بها السعادة، وشرط تحقق السعادة القصوى، أن تكون تلك الملة منزلة من السماء، ورئيس الملة الفاضل شرطه: "**أن تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله** [٥]".

---

[١] - الدكتورة حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص١٨٥ طبعة سنة١٩٨٦م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

[٢] - الفارابي: رسالة في السياسة، ص٧ وما بعدها، ضمن مجموع في السياسة، تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

[٣] - السابق: ص١١.

[٤] - الفارابي: كتاب الملة، تحقيق الدكتور: محسن مهدي، ص٤٣ الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، دار المشرق، بيروت.

[٥] - السابق: ص٤٣.

ويعرض الفارابي العلاقة بين العقيدة والعمل، أو الجانب النظري والجانب العملي في الملة، ثم أخذ يعدد الجوانب النظرية في العقيدة، المتعلقة بصفات الله -تعالى- ووصف الروحانيين ومراتبهم في أنفسهم ومنازلهم من الله، وكيفية حدوث الأجسام، ونظام العالم وخلق الإنسان، وحصول النفس فيه، ثم النبوة والوحي والموت والحياة الآخرة والسعادة والشقاء فيها ومصير الخلائق، أما الجانب العملي، فيبين الفارابي أن أولها: الأفعال والأقاويل التي بها يعظم الله ويمجد، ولعله يقصد الجانب التعبدي، ثم يتحدث عن جانب المعاملات بين الأفراد والمجتمعات كيف يعامل المرء نفسه ويعامل غيره؟[1].

ولعل السبب الذي جعل الفارابي يستفيض في الجانب الإلهي ،وهو يتحدث عن الفلسفة السياسية، أنها عنده - كما هى، في المنظور الشرعي كذلك- "**إنما تتأطر بأطر الشريعة، وما الشريعة إلا تجسيد لإرادة الله وعلمه وهدايته للبشرية، ولن تصبح البشرية فاضلة إلا إذا اهتدت بهدي الله المنزل والمفصل في الشريعة الغراء**[2]".

إذن فالمدرسة المشائية لم تفصل بين الفكر السياسي والجوانب الاعتقادية، والمعبر عنها – هنا- هو الفارابي الذي هو أحد أعمدة استقرار المدرسة المشائية داخل العالم الإسلامي.

ثانيا- الجانب الإلهي عند المشائية.

المدرسة المشائية لها آراء متنوعة تغطي جوانب الفلسفة بشتى نواحيها، فلها رؤية في الله والعالم والإنسان، والذي يهمنا هنا ، هو الجانب الإلهي وعلاقته بالعالم والإنسان، وسوف نتناول هذه القضية ،من خلال أعمدة المشائية من المؤسس (الكندي) إلى من استقرت على يديه المدرسة (الفارابي)إلى اللسان الفصيح المعبر عن المدرسة(ابن سينا) إلى من دقق مسائلها وحررها من بعض أوهامها (ابن رشد)[3].

أما **الكندي** فيلسوف العرب والإسلام- فقد كان واسع الاطلاع على الترجمات العربية للكتب اليونانية، وبخاصة فلسفة أرسطو، كما أنه صحح بعض الترجمات وراجعها، وهو ما لم يفعله أحد بعده إلا ابن رشد، وقد ألف رسالة في الفلسفة

---

[1] - السابق: ص٤٦، وما بعدها بتصرف.

[2] - الدكتور زكريا بشير إمام: لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٦٥ ١٤١٨، هـ-١٩٩٨م، الدار السودانية، الخرطوم.

[3]- الأستاذ الدكتور حسن الشافعي:التيار المشائي،طبعة سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م،دار الثقافة العربية، القاهرة.

الأولى، وهى في البحث عن الإلهيات، وهى عنده من أشرف العلوم لأنها علم الحق[1].

براهين الكندي على وجود الله تعالى:

البرهان الأول: ولكي يثبت الكندي وجود الخالق الصانع، لا بد أن يثبت أولاً حدوث العالم، ووفقًا لذلك، عليه إثبات أن: "**العالم بجميع عناصره، التي هى الجرم والزمان والحركة متناهٍ** [2]". فيسهل عليه- بعد ذلك- إثبات الصانع، وقد جعل فكرة التناهي هى العماد، الذي تقوم عليه عقيدة حدوث العالم، وهو بناء عقدي تميز به فيلسوفنا عن مفكري اليونان القائلين بقدم العالم، وهو كذلك أحد المؤشرات على أصالة الفلسفة المشائية الإسلامية.

ويعتبر دليل الكندي على حدوث العالم الذروة من بنائه الفلسفي، ومن أعظم إنجازاته الفلسفية، وهو يأتي إلى هذا الدليل ، من سبل شتى، مؤسسة تأسيسًا متينًا على مقدمات كثيرة، بعضها بيّن بنفسه، وبعضها يتخذ شكل النظريات التي سبق البرهان عليها، وقد تكون هذه المقدمات رياضية، وقد تكون طبيعية، أي يستند إلى مقدمات يراها بديهية[3].

وعلى وجه التحديد ،يقول الكندي: إن الزمان والمكان والمادة (أي الجسم) كلها موجودات متناهية، وهو يقيم الأدلة والبراهين المتعددة ؛ ليثبت تناهي هذه الأشياء الجزئية، وكذلك ليثبت تناهي العالم ككل على أنه مجموع هذه الظواهر الجزئية المتفرقة، التي لا يكاد بعضها ينفصل عن بعض؛ لذلك كانت فكرته الأساسية هى أن يبرهن أن جرم العالم ككل متناه، ثم يقول بعد ذلك: إن الزمان والمكان والحركة كلها أعراض لجرم العالم، وإذا كان هذا الجرم متناه، فإن أعراضه متناهية لا محالة، بنى الكندي كل ذلك على التلازم بين الجرم والزمان والحركة[4].

ومن هنا يكون إثبات الصانع ،عن طريق برهان الحدوث، فالشيء عنده لا يمكن أن يكون علة لذاته، أي لا يمكن أن يكون موجوداً لذاته. وجرم العالم عنده متناه، أي أن له بداية في الزمن، وما دام متناهيًا ، فهو موجود من العدم، فهو حادث

---

[1]- الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٥٠ وما بعدها، طبعة ١٩٩٧م الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، وكذا الدكتور فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص٦٩ وما بعدها، طبعة ١٩٨٥، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

[2]- الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٢٤ الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، دار المعارف، القاهرة.

[3]- الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: مبادئ الفلسفة، ص٢٢٢، طبعة سنة ١٩٩٠م، الكويت، وكذا الدكتور: فؤاد الأهواني: السابق، ص٢٩٠.

[4] - الأستاذ الدكتور عبد المقصود عبد الغني: أضواء على الفكر الفلسفي، ص٣٣٢، طبعة ١٩٨٦م، مكتبة الزهراء، القاهرة، وكذا الدكتور بركات محمد مراد: الكندي رائد الفلسفة العربية الإسلامية، ص١٠٨، وما بعدها، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م الصدر لخدمات الطبعة، القاهرة.

ولا بد له من محدث، ومحدث العالم هو الخالق جلا وعلا، فالله عنده هو العلة الأولى، وهو الفاعل الأول، والمتمم لكل شيء، فالله هو موجد الكل من العدم: "**فقد تبين أن للأشياء جميعًا علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها، بل هى أعلى وأشرف منها، وهي سبب كونها وثباتها**"[١].

أما البرهان الثاني: الذي يتخذه على وجود الله، فهو قائم على كثرة الموجودات، فقد رأى الكندي أن الأشياء المحسوسة متكثرة بالأنواع ، ومتحدة بالأجناس، أي تشترك فيها الكثرة والوحدة، فالحيوان واحد بالجنس كثير بالأنواع، حيث يضم الإنسان والحيوان النبات.. إلخ، فالاشتراك في الوحدة يرجع إلى علة أولى ما بعدها علة، ولا يمكن أن يكون عن صدفة، فهي علة اشتراكها في الوحدة، وهذه العلة الأولى هى الله، فالعلة تسبق المعلول بالذات[٢].

البرهان الثالث: برهان التدبير، وهو دليل الغائية في الوجود المحسوس. فالعالم المحسوس لم يوجد عبثًا، بل لا بد له من مدبّر، ولا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى، لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير، والآثار الكثيرة الدالة عليه [٣].

ثالثا- نظرية النبوة وصلتها بالإمامة عند المشائية.

اختلط المسلمون بغيرهم، من أصحاب الملل المختلفة، ومن الطبعي أن يحدث جدل ديني واسع النطاق، بين الجميع. ومن أشد من وجّه سهام نقده لحقائق الإسلام طائفة البراهمة، الذين ينكرون النبوات ويرون الاكتفاء بما تقوله العقول؛ فصوبوا سهامهم نحو النبوة وطعنوا فيها وأنكروها، واستمدوا أسلحتهم من مصادر شتى، وزعموا أن ليس ثمة حاجة إلى الرسل، وأثبتوا التكاليف من جهة العقل دون الحاجة إلى الرسل.

أما علماء الإسلام فقد قاموا بدورهم، في الردود على شبهات البراهمة، وجزموا بجواز بعثة الرسل وتكليف العباد، يقول البغدادي: "**الخلاف في هذا مع البراهمة الذين جحدوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر، وأبطلوا الفرائض السمعية** [٤]".

---

[1] - الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، ص١٢١، تحقيق الدكتور: فؤاد أحمد الأهواني، طبعة سنة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م، دار إحياء الكتب العربي عيسى الحلبي، القاهرة.

[2] - الدكتور محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٣٤ طبعة سنة ١٩٧٤م، الناشر دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

[3] - السابق: نفسه.

[4]- عبد القاهر البغدادي: كتاب أصول الدين، ص١٥٤، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م، دار الكتب العلمية، بيروت.

والغريب أنهم يعترفون بالله ربًا، ولكنهم كغيرهم من أصحاب الديانات الوضعية والوثنية، ينكرون أصل النبوة، ومن ثم يقول الشهرستاني: **"فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعًا وخالقًا وحكيمًا فاعترفوا بأنه آمر ناهٍ حاكم على خلقه [١]"**.

ولا يكون ذلك- بطبيعة الحال- إلا عن طريق النبوة، وهى الرحمة الكبرى من الخالق - جل وعلا- ومن هنا يمكننا أن نقول بوجود تيار ينكر النبوة في البيئة الإسلامية، تكامل ظهوره فيما كتبه ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وغيرهم من الذين كتبوا عدة كتب في الطعن على النبوة ، وإنكار الرسل وإبطال رسالاتهم، ومن ثم فلا بد من تيار مضاد من أهل السنة يرد عليهم، وهذه الردود يمكن اعتبارها البواكير الأولى، التي اكتمل بها بعد ذلك ، مبحث النبوة في كتب المتكلمين[٢].

وأمام هذه المحاولات التي تستهدف التشكيك في صحة النبوة أو إنكارها، وقف علماء الإسلام على اختلاف مشاربهم يصدون هذه الحملات، وصنفوا الكثير من الكتب في دلائل النبوة وإثباتها.

وحاول المشتغلون بالفلسفة، أن يقوموا بدورهم في الرد على حملات الملاحدة الطاعنين في النبوة، وذلك بأن يقدموا تفسيراً عقلياً فلسفياً للوحي؛ رغبة منهم في إقناع هؤلاء المتشككين، ويعتبر الفارابي أول من قدم تفسيرات للنبوة، مطبوعة بطابع فلسفي، فجاءت هذه النظرية منه، وهى كذلك أهم محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة[٣].

(أ)- نظرية الفارابي في النبوة :

إن قضية التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية - كما سبق توضيحه - هى من الأوليات التي حرص عليها فلاسفة الحضارة الإسلامية، فشغلهم الشاغل إثبات عدم وجود خلاف جوهري، بين الفلسفة اليونانية من جهة ، وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى[٤].

وكانت نظرية النبوة عند الفارابي ضمن تلك الحركة الضخمة للتقارب، بين لغة السماء ولغة الأرض، أو بين العقل والنقل. فالفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل

---

[١]- الشهرستاني: الملل والنحل، ص٥٩٦.

[٢]- الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، جـ٢، ص١٩٩، طبعة سنة ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة. وكذا المرحوم الدكتور عبد اللطيف العبد: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٥١ وما بعدها، ص٢٧٠ وما بعدها، ط ١٣٩٨هـ -١٩٧٨ م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

[٣]- حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص١٥٣، الطبعة الثانية ١٩٨٢م، دار الجيل، بيروت.

[٤] - الدكتور عثمان أمين: شخصيات ومذهب فلسفية، ص٥٠، طبعة سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، الشركة المصرية للطباعة، القاهرة.

القول فيها، وهذه النظرية هى أسمى جزء في مذهبه الفلسفي يقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقًا بالسياسة والأخلاق.

ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيرًا علميًا بحسب ما وصلت إليه العلوم في عصره. ويرى- فوق هذا - أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة، من الناحية السياسية والأخلاقية، فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له من أثر في المجتمع[1].

ثم يشرح الفارابي الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنبوة والقيادة السياسية؛ فالكل عنده يقترب في المعنى؛ ليصل إلى التطابق: **"فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس وواضع النواميس، والإمام معنى كله واحد، وأي لفظة مما أخذت من هذه الألفاظ؛ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور لغتنا، وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر على معنى واحد بعينه [2]"**.

والفارابي يجعل المخيلة قطب الرحى، الذي تدور في محيطه نظرية النبوة. فهو يرى أن الأحلام هى آثار ونتيجة للمخيلة، ومن المعروف أن الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءًا ، من النبوة، والنبي كان لا يرى رؤيا إلا كانت مثل فلق الصبح، وما الرؤيا الصادقة، إلا شعبة ،من شعب النبوة تمت إلى الوحي، بصلة وتتحد معه في الغاية، وإن اختلفت عنه في الوسيلة، فإذا فسر أحدهما أمكن تفسير الآخر[3].

إن المخيلة متى انفردت بنفسها أثناء النوم، عمدت إلى ما لديها من مخزونات ذهنية وصور، فقاربت بينها وأعادت تركيبها وولدت منها صورًا جديدة ، منسجمة مع الطبيعة المزاجية للنائم، وأيضًا حالته النفسية، وتكون مستعدة للانفعال والتأثر، فيحلم النائم – مثلاً- بالسباحة إذا كان مزاجه رطبًا، وبالقتال وخوض المعارك إذا كان في حال هياج عصبي وثورة نفسية، ومن هنا جعل الفارابي المخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال[4].

ومن منطلق صلة الأحلام بالنبوة، يقرب لنا الفارابي مفهوم الوحي عن طريق شرح كيفية الرؤيا لبعض النفوس المهيأة ، لذلك من الشخصيات الممتازة، ومن ثم يقرر الفارابي هنا : **"إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدًا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها [5]"**.

---

[1]- الدكتور إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ١، ص٧٠.

[2] - الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص٩٥ تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، طبعة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م، دار الأندلس، بيروت.

[3]- الدكتور إبراهيم بيومي مدكور: السابق، جـ١، ص٧٣، ٧٤.

[4] - السابق: ص٧٤ وما بعدها.

[5] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٤، ص٧٥.

فلا يمكن للمحسوسات أن تهيمن على أصحاب النفوس القوية؛ ومن هنا كانت الأحلام ، لتلك النفوس من آثار مخيلتهم القوية، ويمكن قياس حال هؤلاء في منامهم على حالهم في يقظتهم: **"كانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم[١]"**.

ويرى الفارابي أن النبي يتصف بمخيلة قوية، يتهيأ له بها الاتصال بالعقل الفعال، لكي يحصل على إلهاماته في مختلف الظروف والأحوال، يحدث ذلك له في اليقظة والمنام على حد سواء. فحال النبي في اليقظة كحاله في المنام، فهو لا يحتاج إلى النوم لتتعطل الحواس وتنشط المخيلة وتقوى وتتصل بالعقل الفعال: **"ولا يمتنع أن يكون الإنسان ،إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة[٢]"**.

يريد الفارابي أن يقول لنا: إن النبي يستطيع في يقظته ، بما له من مخيلة عظيمة، أن يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات ، وحقائق، ويذهب الفارابي إلى أن الاتصال بالعقل الفعال - وإن كان نادر الوجود - وخاصًا بعظماء الرجال، فليست النفوس كلها قادرة بالطبيعة على هذا الاتصال، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور.

وهو ميسور عند الفارابي بطرق: طريق العقل، وطريق المخيلة؛ أو طريق التأمل، وطريق الإلهام. فبالنظر والتأمل ، يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد، حيث تتقبل الأنوار الإلهية.

أما طريق العقل فيحصل بفضل الدراسات النظرية الطويلة، والتأملات العقلية الكثيرة، يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال، وهذا الحكيم الواصل ، هو الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته، وبهذا يحل رئيس المدينة الفاضلة مشكلة القيادة السياسية للمجتمع، ويمكن عن طريق المخيلة أيضاً الاتصال بالعقل الفعال، وهذه هى حال الأنبياء، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة في الأحلام وتكوينها.

هذه هى نظرية النبوة، التي انتهى إليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية، فالنبي والحكيم في رأيه هما: الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال، الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع، وكل ما بينهما من فرق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة، والثاني عن طريق البحث والنظر[٣].

---

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق: ص٧٦.
[٣]- الدكتور إبراهيم مدكور: السابق، ص٦٧، بتصرف.

وتتلخص نظرية الفارابي، في تفسير النبوة في النقاط الآتية:
- الأنبياء نوع من البشر، لهم قوة مخيلة، تختلف عن سائر البشر.
- مخيلة النبي تتصل بالعقل الفعال، الذى يقبض عليها فتدرك أمور الغيب.
- تظهر قدرة مخيلة النبي في الأحلام على محاكاة الصور المخزونة
- فإذا رأت المخيلة صورًا لأشخاص الملائكة وغيرهم، فهي صور غير حسية؛ لأن المخيلة لا ترى، إلا غير الحسي.

فمن عيوب هذه النظرية أنها تخالف النصوص، التي تخبرنا عن الملَك (جبريل) فعلاً لا تخيلاً ورؤية النبي - ρ - بل ورؤية الأصحاب أيضاً له، ومن عيوب هذه النظرية كذلك الظن أن النبوة أمر كسبي يرجع إلى شخص النبي، أو على حد تعبير الدكتور إبراهيم مدكور: **"تصبح ضربًا من المعرفة يصل إليها الناس على السواء"**[1]، لتصبح النبوة بابًا مفتوحًا للجميع، إذ هو أمر مكتسب، ولنا أن نتخيل مدى الفوضى التي نصبح ونمسي فيها إذا اعتنق الناس هذا المعتقد الفلسفي التخيلي في النبوة، والقول الصحيح الذي لا محيد عنه أن النبوة فطرية لا مكتسبة، ومع عيوب النظرية الفارابية في النبوة ،التي أخذها الفارابي من تفسير أرسطو للرؤيا والأحلام، فقد اتبعه ابن سينا ، حيث سلك نفس النمط التفسيري للفارابي مع البيان السينوي المعروف.

(ب) موقف علماء الإسلام من نظرية النبوة الفارابية

وعلماء الإسلام من متكلمين وفقهاء ومحدثين، أعلنوا رفضهم لتفسير الفلاسفة ونظريتهم في النبوة، وجزموا بفسادها ومخالفتها للمنهج العقدي الصحيح، يقول الشهرستاني ردًا على الفلاسفة: **"النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالاً بالروحانيات [2]"**.

فالنبوة مرتبة، لا يرقى إليها أحد بطلبه ولا سعيه، فهي ليست من مراتب العلوم أو الحرف أو الصناعات ،التي يسعى إليها الناس ويحصلونها بجدهم وسعيهم، وليست كذلك بمخيلة يتصل بها الإنسان بعالم الأرواح، بل هى - بإجماع علماء المسلمين- رحمة من الله - تعالى - ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده.

وخصص ابن تيمية كتابًا كاملاً قام بتفنيد كلام الفارابي في تلك النظرية أعلن فيه بطلانها من وجوه متعددة..

---

[1] - السابق: جـ١، ص٩٧.

[2] - الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٦٢ (بدون تاريخ) تحقيق الفرد جيوم، مكتبة زهران، القاهرة.

ويمكننا أن نجمل رده فيما يلي[1] :

- عن موقف فلاسفة المشائية من الإيمان بالأنبياء، يذكر ابن تيمية أنهم يعظمون شأن الأنبياء ويدعون الناس إلى الدخول في طاعتهم، وهم كذلك: "**يسلمون أن الرسل من أعلم الخلق بالحقائق، وأنهم مخصوصون بقوى قدسية ،يعلمون بها ما لا يتمكن غيرهم من العلم به، وأنهم من أبرّ الناس وأصدقهم** [2]".

- فالفلاسفة يعظمون أمر الأنبياء كما أنهم يقرون بصدقهم، وأن ما جاء به الأنبياء لا يناقض أصول الفلسفة، أي أنهم يتفقون مع سائر أهل الملل على أن الأنبياء ،من أعلم الخلق بالحقائق، ومن أبرّ الناس وأصدقهم فيلزمهم أن يؤمنوا بكل ما جاءت به الأنبياء، ومن المعلوم أن الرسل أخبرت بالملائكة والجن، وأنهم أحياء ناطقون، وأنهم يأتون بأخبار الأمور الغائبة، وأنهم يفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة البشر ويلزمهم كذلك التصديق بكل ما أخبرت به الرسل، ولكنهم - الفلاسفة- متناقضون في أمر النبوات، فلا هم كذبوا بهم مطلقاً، ولا صدقوهم مطلقًا، فهم أشبه، بمن يؤمنون ببعض الكتاب ، ويكفرون ببعض.

- نظرية الفارابي ومن تبعه من الفلاسفة لا دليل على صحتها، والفلاسفة حينما أخذوا بها خالفوا أصل منهجهم الذي يقتضي تقديم الدليل العقلي، مطلقاً عن غيره. ولكن أقوالهم في هذا الصدد لم تعتمد على العقل، بل اعتمدت على مجرد التجويز الذهني، فإثبات قوى النفس لا يوجب مثل هذه الآثار الواردة عن الأنبياء، كما أن نظريتهم أدت بهم إلى نفي المعجزات التي وردت في الشرع، دون ذكر أدلة[3].

ومن المعلوم المقرر أن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل، فالذين ينفون المعجزات من الفلاسفة يلزمهم إقامة الدليل على نفيها، ولكن لا دليل لهم، وعدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الدليل ليس علماً بعدم المدلول عليه، فإن عدم ما يدل على الشيء المعين لا يقتضي انتفاءه.

- يزعم الفلاسفة أن لقوى النفس تأثرًا، ولكنهم لا يدعون أن تأثيرها يبلغ إلى أن ينزل ماء الطوفان، الذي أغرق أهل الأرض، ولا أن يرسل الريح العقيم سبع ليال وثمانية أيام حسومًا التي أهلكت عاد، وغير ذلك من الأمور الكثيرة، التي قصها الله

---

[1] - ابن تيمية: الرسالة الصفدية، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت.

[2] - ابن تيمية: السابق، ص٣٣.

[3] - الدكتور صالح بن غرم الله الغامدي: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص٤٠٧ وما بعدها الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م مكتبة المعارف، الرياض وكذا الأستاذ الدكتور عبد الفتاح فؤاد الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ٩٩ دار الدعوة الإسكندرية ..

مما تثبت المعجزات للأنبياء، وأنها خارجة عن قوى النفس، فإن الفلاسفة وسائر العقلاء متفقون على أن قوى النفس لا تفعل مثل هذا، بل ولا شيء من القوى المعروفة في العالم العلوي والسفلي. وفي إثبات أن الله فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته ويحدث ما يشاء ، بحسب مشيئته وحكمته، ليس موجباً بالذات، فإن الموجب بالذات مستلزم لآثاره، فيمتنع أن تتغير أفعاله عن القانون الطبيعي.

- من يدعي أن خوارق الأنبياء من الإخبار بالغيب إنما هى من قوى النفس فهو لا يخلو من أمرين: إما أن يكون مصدقًا للرسل فيما أخبروا به، وإما أن يكون مكذبًا لهم. فإن كان مكذبًا لهم كان الكلام معه أولاً في تثبيت النبوات والإقرار بها.

- وإذا كان الوحي - كما يزعم الفلاسفة- تخيلاً في نفس النبي وليس له وجود في الخارج، فحينئذ يكون النبي من آحاد المسلمين الذين يرون في المنام أنهم في السماوات، وأن الملائكة خاطبتهم، ونحو ذلك مما يراه عامة الناس، وإذن فلا يكون للنبي منزلة خاصة.

- النبوة لا تنال باكتساب الإنسان واستعداده، كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين المكتسب، فإن هؤلاء القوم ما قدروا الله حق قدره، ولا قدروا الأنبياء قدرهم، لما ظنوا أن الإنسان إذا كان فيه استعداد لكمال تزكية نفسه وإصلاحها فاض عليه - بسبب ذلك- المعارف من العقل الفعال، كما يفيض الشعاع على المرآة المصقولة إذا جليت وحوذي بها الشمس، وأن حصول النبوة ليس هو أمر يحدثه الله بمشيئته وقدرته، وإنما حصول هذا الفيض على هذا المستعد كحصول الشعاع على هذا الجسم الصقيل[1].

فخلاصة العلاقة الوطيدة بين نظرية النبوة والسياسة في فكر الفارابي أن رئيس المدينة المثالية الفاضلة التي تحصل على أقصى السعادة، ينبغي أن يكون ممن يوحى إليه، وإن لم يوجد هذا النبي، فليكن الفيلسوف الحكيم؛ لأنه في الحقيقة بمثابة العقل المدبر في المدينة، وكما لا يمكن الاستغناء عن الرأس بالنسبة للجسم،كذلك لا يمكن الاستغناء عن النبي الفيلسوف. وهو ما يعني أن الفارابي ممن يدعون إلى النظرية العضوية بامتدادها من اليونان، حتى العصر الحديث، فهو حلقة من حلقات هذه النظرية.

المبحث الثالث: المشكلات العقدية وأبعادها السياسية بين الحنابلة والمشائية

أولا- العلاقة بين الإيمان والعمل وأثرها السياسي عند الحنابلة (مناقشة آراء الخوارج والمعتزلة).

[1] - السابق: نفسه.

١) - موقف الحنابلة من المعنى اللغوي والاصطلاحي للإيمان.

مصدر رباعي من الفعل "أمن"، وهى مادة لغوية لها أصلان متقاربان، الأول بمعنى التصديق أو سكون القلب(١).

إذن فمعني الإيمان في اللغة هو التصديق. والحنابلة لا ينكرون ذلك مطلقًا، بل يعتبرون أن :"**الشرع أقره على ذلك وزاد فيه القول والعمل** (٢)".

والإمام أحمد له رؤية في الإيمان، يتفق فيها مع جمهرة المحدثين وفقهاء السلف، أن الإيمان بجوار أنه تصديق بالقلب، فهو قول باللسان وعمل بالجوارح، يقول إن: "**الإيمان قول وعمل ونية** (٣)".

هذا الميراث العلمي للإمام، انتقل إلى تلاميذه، يقول أبو حاتم الرازي، وهو من تلامذة الإمام أحمد المباشرين:"الإيمان قول، وعمل، وتصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، مثل الصلاة، والزكاة لمن كان له مال، والحج لمن استطاع إليه سبيلا، وصوم رمضان، وجميع فرائض الله التي فرض على عباده، العمل بها من الإيمان (٤)".

وعرفه ابن قدامة بأنه : "**قول باللسان ،وعمل بالأركان وعقد بالجنان، يزيد بالطاعة ،وينقص بالمعصية** (٥)".

أما التصور الحنبلي لمعنى الإيمان وعلاقته بالإسلام، كما ورد في الكتاب والسنة، فيقدمه لنا ابن رجب بقوله : أن الإيمان يذكر مفردًا، ويذكر مقرونًا بالإسلام، فإذا ذكر مقرونًا بالإسلام، كما في حديث جبريل المعروف، أريد بالإسلام ما في الظاهر، وهو استسلام العبد لله ،وخضوعه وانقياده، وأركانه الموضحة، في الحديث خمسة: "شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج بيت الله الحرام، وأريد بالإيمان ما في الباطن، وهو معرفة القلب وتصديقه وإقراره، وأركانه ستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره (٦)".

١- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ص٨٨.

٢ - ابن الجوزي: زاد المسير المجلد الأول، جـ١، ص٢١.

٣ - القاضي أبو يعلى: طبقات الحنابلة، جـ١، ص ٥١ تحقيق الدكتور: علي محمد عمر،ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، مكتبة الثقافة الدينية، وانظر: مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي،ص١٥٣، تحقيق سعد كريم الفقي، بدون تاريخ، دار ابن خلدون، الإسكندرية.

٤ - السابق: جـ١، ص٣٩٥.

٥ - ابن قدامة: لمعة الاعتقاد، ص٤٢١، ضمن مجموع رسائل في العقيدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دار العلم، القاهرة.

٦ - الحديث: سبق تخريجه.

وإذا ذكر مفردًا،كما في قوله تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭼ(الأنفال: ٢).

وكما في حديث أبي هريرة- τ - قال: قال رسول الله- ρ : " **الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان** [1]"، أريد به الدين كله، كما أن الإسلام، إذا أفرد دخل فيه أصل الإيمان، وهو ما في القلب. يقول ابن رجب: "**اسم الإيمان والإسلام إذا أفرد أحدهما، دخل فيه الآخر، ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر، فإذا قرن بينهما دل أحدهما على بعض ما يدل عليه بانفراده، ودل الآخر على الباقي** [2]".

ومن هنا رفض معظم الحنابلة القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق، وساروا على نهج المحدثين وفقهاء السلف، بأن الإيمان قول وعمل، والمراد قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلم بكلمة الإسلام، وعمل القلب وهو النية والإخلاص ونحو ذلك، وعمل الجوارح كالصلاة والزكاة ونحوهما، والإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وقد دلت على ذلك الأدلة، كما في الآية السابقة وحديث شعب الإيمان.

٢) ـ البعد السياسي لمفهوم الإيمان عند الحنابلة.

يظهر البعد السياسي، جليًا في قضية الإيمان وتعريفه ـ كما سبق- بلزوم من يقول بأن الإيمان ليس تصديقًا فقط بل هو قول وعمل بجوار التصديق لا انفكاك بينهما، تكفير أصحاب الكبائر، وينتج عنه أن تلك المخالفات التي تصدر من الحكام تستدعي الحكم عليهم بالكفر، ويتبع ذلك أن المحكومين إذا رضوا بأفعال الحكام المخالفة لنصوص الشرع المشرفة، يأخذون نفس حكمهم، ولا بد من محاربة الجميع حتى يلزموا جانب الحق، تلك هى وجهة نظر فرق الخوارج، يقول أبو الحسن الأشعري عما أجمعت عليه الخوارج في حكم مرتكب الكبيرة : " **وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر، إلا النجدات فإنها لا تقول بذلك**"[3].

وإن لم يكونوا كفارًا فهم- على الأقل- في منزلة بين المنزلتين، والمآل في الآخرة الخلود في جهنم، ومن له قدرة على الخروج؛ لتغيير تلك الأوضاع يجب عليه الخروج، تلك وجهة نظر المعتزلة يعبر ،عنها القاضي عبد الجبار؛ مدعمًا قوله بشواهد وأدلة من الخلفية التاريخية: "**وما يحل**

[1] - رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب١٢، حديث رقم (١٦٢).

[2] - ابن رجب الحنبلي: ت (٧٩٥هـ) جامع العلوم والحكم، جـ١ ص١٠٩، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، ط٢: ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م، دار السلام، القاهرة.

[3] - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، جـ١، ص١٦٨، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، مكتبة النهضة المصرية.

لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعوانًا وغلب على ظنه أنه تمكن من منعهم من الجور [1]".

فالخروج – عنده - واجب عند غلبة الظن من التمكن والقدرة على دحر الحكومة الغاشمة، أو بالمعنى الحديث ثورة منظمة تقوم بها جماعة مؤثرة لها جماهيرية واسعة النطاق تستطيع التأثير في هذه الجماهير العريضة؛ لتوجيه ضربة قاصمة للنظام القائم بمؤشرات نجاح مؤكدة.

أو لا هذا ولا ذاك، إنما الجميع مؤمنون، مهما حدث منهم؛ لأن الإيمان هو التصديق فقط، أو معه القول والعمل ليس جزءاً من ماهية الإيمان، فلنكل أمر الجميع إلى الله، والإيمان لا يزيد ولا ينقص. فالمبدأ السائد عندهم :"**لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة [2]**"، تلكم حلول المرجئة لهذه المسألة الخطرة، فأمور السياسة والحكم ،هى التي فجرت تلك القضايا.

٣) - موقف الحنابلة من الخوارج والمعتزلة في مفهوم الإيمان

والسؤال الذي يفرض نفسه، ما موقف الحنابلة من هذه القضية وما تشعب منها؟ فهل يلزمهم من القول السائد، عندهم أن الإيمان تصديق وقول وعمل تكفير أهل المعاصي التاركين العمل، كما هو قول الخوارج؟ أو يلزمهم على أقل تقدير أنهم خارجون عن الإيمان؛ ولكن إلى منزلة بين منزلتين كما هو قول المعتزلة؟ فكيف واجه الحنابلة هذه الإشكالية؟

أما كيف واجه الحنابلة هذه المشكلة، فيتضح ذلك من خلال مناقشتهم للخوارج والمعتزلة، من ناحية والمرجئة من ناحية أخرى.

وهنا نعرض لوجهة المتكلمين ومن تبعهم من الفقهاء، الذين أخرجوا العمل من مسمى الإيمان فرارًا من التكفير، فقد استدلوا بقوله تعالى: چ ڪ گ گ گ گ چ(البقرة: ٢٧٧) ووجه الدلالة، كما يراه هؤلاء أن عطف العمل الصالح على الإيمان يدل على أنهما لا يمكن أن يكون شيئًا واحدًا؛ لأن العطف يقتضي المغايرة؛ ولذا مالوا إلى أن الإيمان، هو التصديق القلبي، والعمل ليس داخلاً فيه :"**لا شك في ثبوت المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه [3]**".

---

[1]- القاضي عبد الجبار: ت (٤١٥هـ) تثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان جـ٢، ص٥٧٤، طبعة ٢٠٠٦ م، دار المصطفى، القاهرة.

[2]- الشهرستاني: الملل والنحل، ص١٤٢، بتحقيق الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٧م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٣ - أبو المعين النسفي: ت (٥٠٨هـ) كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ص٣٨٠، تحقيق جيب الله حسن، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.

وكذلك استدلوا بقوله تعالى چپ پ پ پ پ پ ٺ ٺ ٺ چ(العصر: ٣) فكما أفرد العمل الصالح بالذكر في الآية الكريمة الأولى، أفرد التواصي بالحق والتواصي بالصبر، مع أنهما من العمل الصالح بالاتفاق، فهذه مثل تلك، فالله سبحانه:" **خاطب باسم الإيمان ثم أوجب الأعمال على العباد** [١]".

ويناقش علماء الحنابلة وجهة هذا الفريق، من المتكلمين وغيرهم بالوقوف على معنى الآيتين الكريمتين؛ فالعطف له أسباب وجيهة دقيقة في ذات الوقت؛ لأن الإيمان المذكور قبل العمل الصالح المقصود به من دخلوا في الإسلام، أي من اكتملت عندهم مرتبته الأولى، فلهم أحقية الصعود لمرتبته الثانية وهى العمل، ولا يلزم من ذلك تباين ولا تغاير.

فظاهرة اقتران الإيمان بالعمل الصالح عن طريق العطف له سر يوضحه ابن تيمية بعيدًا عن القول بالتغاير المطلق الذي قاله المتكلمون، فهو من :"**باب عطف الملزوم على لازمه** [٢]".

ويبين ابن تيمية ، أن ذلك إشارة إلى أنه لا يتخيل، ولا يتصور إيمانًا في القلب، ثم لا يتبعه عمل صالح يدل عليه، وأنه لا يصح من الشخص، أن يكتفي بما في القلب مجردًا، أما إذا ذكر الإيمان بدون ذكر العمل الصالح معه، فإنه يدخل فيه: "**العمل الواجب، تضمنًا ولزومًا** [٣]".

وإذا ذكر مع العمل الصالح فإنه في هذه اللحظة يكون:"مذكورًا بالمطابقة والنص"[٤] وهذه طريقة القرآن الكريم، في ذكر الإيمان مع العمل الصالح، سواء أكانا مقرونين أم غير مقرونين.

وقد استدل المتكلمون- أيضًا- بغيرية الإيمان ،عن العمل الصالح بحديث الجارية المشهور، فقد قال الرسول- ρ- للصحابي الذي لطمها : " اعتقها فإنها مؤمنة " [٥].ووجه الدلالة في الحديث الشريف: لمَّا سألها عن الله تعالى- وأقرت به وشهدت للرسول - ρ - بالرسالة، فهي مؤمنة، وكذلك المعروف من : " **مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمنا** [٦]".

ولكن الإيمان – هنا- معناه الشهادة لها بدخولها الإسلام، الذي يترتب عليه الأحكام الدنيوية، ومنها استحقاق العتق، فهي رقبة مؤمنة، أما الإيمان المنجي من العذاب يوم القيامة فأمر آخر يعد الأول تمهيدًا له، ولا يعتبر نهاية المطاف فيه.

١ - النسفي: السابق، ص٣٨١.
٢– ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ٧، ص١٩٨.
٣– ابن تيمية: شرح الأصفهانية، ص١٣٨.
٤– السابق.
٥– رواه مسلم، كتاب المساجد، باب ٧، حديث رقم (١٢٢٧)، وأبو داود، كتاب الصلاة باب١٧٢، حديث رقم (٩٣٠)، والنسائي كتاب الوصايا باب٨، حديث رقم (٣٦٥٣).
٦- الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٣٣٤، تحقيق أسعد تميم، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

وإلى هذا المعنى أشار ابن تيمية: "**إنما أخبر عن تلك الأمة بالإيمان الظاهر الذي علقت به الأحكام الظاهرة** [1]" الدنيوية، أما الإيمان المتعلق بالنجاة في الآخرة فله مواصفات أعلى، وإن كان هذا أساسًا له ولا يمكن الاستغناء عنه بحال. فالإيمان القلبي شرط أساسي غير قابل للسقوط أصلاً، ومن ثم فلا خلاف عليه مطلقًا بين علماء الفرق الإسلامية.

والذي يعضد الوجهة التفسيرية الحنبلية لحديث الجارية، أن سعدًا لما شهد لرجل بأنه مؤمن؛ ليترتب عليه عطاء مالي دنيوي للرجل، وهذا العطاء لا يعطى إلا لمن أقر بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولاً. أراد الرسول- ρ - أن يفهم سعدًا أن الإيمان درجة أعلى تتضمن شهادة بنجاة الرجل يوم القيامة من النار كلية، وليس لآحاد الناس أن يقولوا على رجل إنه من أهل الجنة. ولذلك ينبغي الاكتفاء بالشهادة له بالإسلام؛ لأنها مبلغ علمنا عن الناس، فنحن نحسب ونظن ولا نزكي على الله أحدًا[2].

وكذلك قول المتكلمين الذين أخرجوا العمل من مسمى الإيمان. فعندهم الإيمان جاء شرطًا للعمل، والمشروط لا يدخل في شرطه.. فجواب الحنابلة، أن الإيمان تصديق وإقرار، وهو ناقل من الكفر إلى الإسلام، والعمل مكمل له، فهذه شعبة وهذه شعبة، والكل في النهاية يطلق عليه إيمان.

وأخيرًا قولهم: إن العمل ليس ركن الإيمان بدليل إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، فلو كان العمل هو الإيمان أو ركنه لما جاز إثبات إيمان لمن قصر في العمل الصالح، وقد ورد ما يثبت الإيمان لمن ضيع بعض الأعمال الصالحات. فلا يجوز لنا القول بأن العمل جزء من ماهية الإيمان أو ركنه.

والحقيقة أن هؤلاء يتصورون أن الإيمان ماهية غير قابلة للقسمة، وقد يكون في حجتهم قوة ووجاهة، إذا تصورنا الإيمان شيء واحد، وماهية لا تقبل التبعيض والانقسام فالحنابلة يستدلون بنصوص الشرع الشريف، التي يرون أنها تتجه إلى تبعيض الإيمان، وقابليته للانقسام، وترفض تصور أن الإيمان ماهية غير قابلة للقسمة[3].

ويشترك **الخوارج والمعتزلة** مع الحنابلة، في تعريف موحّد للإيمان بأنه تصديق قلبي، وإقرار لساني، وعمل جوارحي. وفيما يلي تحديد الفروق بين الفريقين.

- الخوارج

١- ابن تيمية : مجموع الفتاوى جـ٧، ص٢١٥.
٢- السابق: جـ٧، ص٢١٥ وما بعدها.
٣- هذه الفكرة عند ابن تيمية رسالة الفرقان ص٣٥.

فالخوارج تتفق مع الحنابلة في تعريف الإيمان بيد أنهم ينفردون عنهم في أمر غاية في الأهمية؛ لأن الخوارج تعتبر الإيمان ماهية غير قابلة للانقسام، أي إذا ذهب، بعضه ذهب كله. ولا بد أن ينتج عن هذا الفهم تكفير أصحاب الكبائر وإخراجهم من دائرة المؤمنين ووضعهم مع الكافرين.

واعتبار العمل ضمن الإيمان داخلاً في ماهيته وعَدّه شرطًا لصحة الإيمان، أمر انفردت به الخوارج عن جمهور السلف وعلماء الحديث والسنة، فالفريقان وإن اتفقا في البداية، فقد افترقا في النهاية والمآل، فقد تطابقا في إدخال العمل ضمن مسمى الإيمان، ولكن اختلفا في النتيجة.

فالإيمان عند الخوارج، بجوار أنه أمر غير قابل للتبعيض أو القسمة، وكذلك ليس له إلا قسم واحد من ناحية المآل في الآخرة- فهو بالاعتبار الدنيوي والأخروي شيء واحد، فالعمل شرط صحة، في الأمرين جميعًا.

أما **الحنابلة** فيفرقون بين الإيمان المتعلق بأحكام الدنيا والإيمان المتعلق بالنجاة الكاملة، أو الإيمان المنجي من الخلود في النار، فيعترفون بالتدرج والتشعب، فالبداية من القلب بالتصديق والإذعان، ويطلق عليه بعض العلماء "عمل القلب".. وبهذا الاعتبار يمكن أن يعد العمل -عمل القلب- شرطًا لصحة الإيمان، وهو كذلك شرط للنجاة من الخلود في النار. أما باقي عمل الجوارح عامة، هو شرط للإيمان المنجي صاحبه من النار.

ولجوء علماء الحنابلة - ومعهم أهل الحديث والسنة - إلى هذا التفصيل كان- في الحقيقة - ردًا على الموقف التشددي التعسفي للخوارج، فقد اعتبروا أن الإيمان هو جميع الفرائض، مع ترك الكبائر كلها[١] ، وأنه لا ينقسم ولا يتشعب ولا يتبعض، وإذا زال منه جزء زال جميعه، ومن ثم فصاحب الكبيرة كافر مشرك؛ لأنه بكبيرته فقد إيمانه، ولم يبق له شيء، مع أنه يمكن أن يقال لهم: إنه فقد جزءًا من الإيمان؛ لأنه خالف بعض الأحكام الشرعية، ولم يخالفها جملة، ولكنهم اعتبروا فقدان الجزء؛ فقدانًا للكل.

واستدل الخوارج على تكفير صاحب الكبيرة، بأحاديث أوردها أبو عبيد القاسم بن سلام عن النبي ρ في "كتاب الإيمان".. وهذه بعضها[٢]:

- "لا يزني الرجل حين يزني وهو مؤمن [١]".

١– راجع أصول الدين للبغدادي، ص٢٤٩.

٢– أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الإيمان ص٤٠، ٤١.

- "ما هو بمؤمن من لا يأمن جاره غوائله [٢]".
- "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم قاب بعض [٣]"
- "من أتى ساحرًا أو كاهنًا فصدقه بما يقول، أو أتى حائضًا أو امرأة في دبرها، فقد كفر بما أنزل على محمد ρ [٤]".
- "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[٥].

هذه الأحاديث، وغيرها مذهب الخوارج فيها، أن ألفاظ نفي الإيمان، أو لفظ الكفر معناها: الردة والخروج عن الإسلام.

ويقرر الحنابلة أن الكبائر على درجتين: منها ما هو **مخرج عن الملة**، مثل الكفر الأكبر والشرك الأكبر، ومنها ما **ليس كذلك**، مثل الزنا والسرقة، وشرب الخمر ،ونحو ذلك[٦].

وهذه الدرجة الثانية، هي المقصودة عند الإطلاق، ففي النهج الحنبلي مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وله في الدنيا من الموالاة بقدر ما معه من الإيمان، أما في الآخرة فهو تحت مشيئة الله: إن شاء غفر له بسبب منه مثل الأعمال الصالحة، أو من غيره من دعاء أو شفاعة، أو بدون سبب بل بفضل الله ورحمته، وإن شاء عذبه بعدله وحكمته، لكنه لا يخلده في النار.

---

[1] - رواه البخاري، كتاب الحدود، حديث رقم (٦٧٧٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب٢٤، حديث رقم (٢١١)، وأبى داود، كتاب السنة، باب١٥، حديث رقم (٤٦٨٩)، والنسائى، كتاب قطع السارق، باب١، حديث رقم (٤٨٧٠).

٢ - كتاب الإيمان لابن سلام، باب الخروج من الإيمان بالمعاصى، ومصنف ابن أبى شيبة، كتاب الأدب، باب ما جاء فى حق الجار حديث رقم (٢٤٩٠٠)، ومسند أبى يعلى الموصلى، سعيد بن سنان، حديث رقم (٤٣١٨).

٣ - رواه البخارى، كتاب العلم، باب٤٣، حديث رقم (١٢١)، ومسلم كتاب الإيمان، باب٢٩، حديث رقم (٢٣٢)، وأبى داود كتاب السنة، باب١٥، حديث رقم (٤٦٨٦)، والترمذى كتاب الفتن، باب٢٨، حديث رقم (٢٣٥٣).

٤ - رواه البيهقى فى سننه، وابن جعد فى مسنده، والسنة لأبى بكر الخلال بلفظ: "من أتى ساحرًا أو كاهنًا أو عرفًا، فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام"، أما عند مسلم بلفظ: "من أتى عرّافًا.." كتاب السلام، باب ٣٥، حديث رقم (٥٩٥٧).

٥ - رواه البخاري كتاب الإيمان، باب٣٦، حديث رقم (٤٨)، ومسلم كتاب الإيمان، باب٢٨، حديث رقم (٢٣٠)، والترمذى كتاب البروالصلة، باب٥٢، حديث رقم (٢١١١)، والنسائى كتاب تحريم الدم، باب٢٧، حديث رقم (٤١٠٩).

[6] - ابن بطة العكبري: ت (٣٨٧هـ) الإبانة المجلد الأول، ص٢٩٩، باب: ذكر الذنوب التي تصير بصاحبها، إلى كفر غير خارج به عن الملة.

والدليل على **ثبوت اسم الإيمان** فى قوله تعالى- فى آية القصاص حينما جعل القاتل وولي المقتول أخوين في الإيمان : ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﭼ(البقرة: ١٧٨) وقوله- ρ - في شارب الخمر: **" لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم** [١]**".**

والدليل على أن إيمانه ليس كاملا قوله - ρ - : "لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض[٢]"، وقوله: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن[٣]".

وقد ثبت الزنا والسرقة وشرب الخمر على أناس في عهد النبي- ρ - ولم يحكم فيهم بحكم المرتد، ولا أمر بقطع الموالاة بينهم، وبين جمهور المسلمين، بل أقام عليهم الحدود الشرعية.

والدليل على أنه في الآخرة تحت مشيئة الله قوله- تعالى: ﭽ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﭼ(النساء: ٤٨)

والدليل على أنه، إن أدخل النار لا يخلد حديث أبي ذر- τ -: " أتيت النبي - ρ - وعليه ثوب أبيض وهو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ فقال: ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر. وكان أبو ذر إذا حدث بهذا قال: وإن رغم أنف أبي ذر قال أبو عبد الله هذا عند الموت أو قبله إذا تاب وندم وقال لا إله إلا الله غفر له[٤]".

له[٤]".

وكذلك قوله - ρ- : "عن أبي سعيد الخدري- τ - عن النبي- ρ- قال: يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان[٥]".

وخلاصة ما سبق أن مرتكب الكبائر لا ينفى عنه الإيمان بمعنى خروجه من الإسلام مطلقًا، أي لا يحكم عليه بالردة، وهو إن تاب قبل الموت قبلت توبته، وإن لم يتب فهو تحت المشيئة إن شاء عذبه ربه وإن شاء غفر له.

هذا النهج الحنبلي جعلهم يرفضون المنهج الذي رسمه الخوارج لأنفسهم بالحكم على الحكام بالكفر لارتكابهم المخالفات الشرعية التي توصف أحيانا

---

[١] - رواه البخاري كتاب الحدود، باب٥، حديث رقم (٦٧٨١).

[٢] - سبق تخريجه.

[٣] - سبق تخريجه.

[٤] - رواه البخارى، كتاب اللباس، باب٢٤، حديث رقم (٥٨٢٧)، ومسلم كتاب الإيمان، باب٤٠، حديث حديث رقم (٢٨٣) وأحمد حديث أبى ذر الغفارى، حديث رقم ٢٢٠٨٣.

٥ - رواه البخارى كتاب الإيمان، باب١٥، حديث رقم (٢٢).

بالكفر، ولكنه كفر لا يخرج من الملة، وجعلهم كذلك يرفضون نهج الخروج الدائم بسفك الدماء المحرمة، ومحبة منهم لحياة الأمن والأمان التي يحث عليه الشرع الشريف.

- **المعتزلة**

تتفق المعتزلة مع الحنابلة ومعهم أهل الحديث والسنة، في تعريف الإيمان، فكلاهما يدخل العمل في مسمى الإيمان؛ فهو عندهما: عقد، وقول، وعمل. ولكن المعتزلة خرجت ،بنتيجة من هذا التعريف، مفادها أن مرتكب الكبائر المقصر، في العمل يعتبر في منزلة بين المنزلتين، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، فهو في الدنيا مع المؤمنين، ولكن في منزلة أقل من حيث الموالاة والحب والبغض، وتطبق عليه أحكام المسلمين، ولكنه في الآخرة، مع الكافرين في نار جهنم خالد مخلد فيها.

والمعتزلة تظن - كما ظنت الخوارج من قبل- أن الإيمان ماهية غير قابلة للانقسام، أو التبعيض، أي إذا ذهب جزء منها ذهبت كلها. يقول القاضي عبد الجبار: " **الإيمان إذا زال بعضه زال جميعه** [(١)]".

ويخرج القاضي من ذلك، بنتيجة هي أن صاحب الكبيرة مستحق للوعيد مخلد في النار، ولا يبقى بعد ذلك شيء من الإيمان مع أصحاب الذنوب. فكلام القاضي يشتمل على مقدمة ونتيجة، فالمقدمة مفادها أن الإيمان ماهية غير قابلة للانقسام، إذا فقد جزءًا ضاع باقيه، مع أن أدلة الشرع تؤكد قابليته للانقسام[(٢)].

فالإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. وغير ذلك من أدلة، والنتيجة التي استنتجها القاضي تجزم بخلود أهل الكبائر في جهنم؛ علمًا بأن هذا مخالف للقاعدة التي تؤيدها أدلة الكتاب والسنة: أنه لا يخلد في النار إلا الكافر، أما العاصي وإن أصر على الكبائر فتوحيده يخرجه منها ولا بد [(٣)]".

ومن الأدلة القرآنية التي توضح أنه لا يخلد في النار إلا الكفار والمشركين قوله تعالى: ﭽﮋ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ(البقرة: ١٦٧) ووجه الدلالة في الآية الكريمة، أنه صدّر الجملة بضمير، ومثل هذا النظم يقتضي الحصر والاختصاص، حسب قواعد البلاغة العربية، أي أنه لا يخلد إلا الكفار ومما يدعم حجة الحنابلة في إبطال هذه المنزلة قول القرآن ﭽﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭼ(التغابن: ٢) ويقرر ابن حزم، أن الفسق ليس اسمًا لدين الشخص،

١– القاضي عبد الجبار:الأصول الخمسة ص١٣٥.

٢– راجع هذه الأدلة: ابن تيمية رسالة الفرقان ص٣٥.

٣– حاشية ابن المنير على تفسير الكشاف، ج١، ص١٢٧، ت (٦٨٣هـ).

وأنهمــا منزلتــان مــن خــرج مــن إحــداهما دخــل فــي الأخــرى، ولا وجــه لمــن قال بغيرهما[1].

ومما سبق، اتضحت الفروق بين الخوارج والمعتزلة من ناحية، وأهل الحديث والسنة من ناحية أخرى، مع أنهم قد اتحدوا، في إدخال العمل ضمن مسمى الإيمان، بيد أن الحنابلة قد جعلوا العمل شرطًا للكمال منجيًا لصاحبه من العقاب الأخروي. والخوارج والمعتزلة جعلوا العمل شرطًا للصحة[2] ، فنتج منه الحكم بالتكفير والخلود في النار.

٤) ـ الأصول الضابطة للإيمان ونقيضه عند الحنابلة

وللحنابلــة، أصــول ضــابطة لمفهــوم الإيمــان، تبعــدهم عــن غلــو الخــوارج والمعتزلــة مــن ناحيــة، وتنــأى بهــم عــن تفــريط المرجئــة **ويمكــن تلخـيص هـذه الأصول في النقاط التالية**[3]:

- **الإيمان مركب من اعتقاد:** وهو تصديق القلب وانقياده، وقول: وهو التكلم بكلمة الإسلام، وعمل: وهو القيام بالفرائض والسنن.

- **فالإيمان شعب متفاوتة:** منها ما يزول الإيمان بزوالها، كشعبة الشهادة؛ ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتًا عظيمًا، منها ما يقرب من شعبة الشهادة، ومنها ما يقرب من شعبة إماطة الأذى، وكما أن شعب الإيمان إيمان، فكذا شعب الكفر كفر. - **شعب الإيمان : القولية والفعلية :** ما يوجب زوالها زوال الإيمان، ومنها : ما لا يوجب زوالها زوال الإيمان.

- **الإيمان والكفر شيئان متقابلان :** إذا زال أحدهما ، خلفه الآخر.

وهنــاك أصــول ضــابطة لأنــواع الكفــر، منهــا: إذا كــان الإيمــان لــه شــعب متعــددة، فكــذلك الكفــر لــه شــعب متعــددة. كمــا أن شــعب الإيمــان قوليــة وفعليــة، فكــذلك شعب الكفر.

- **الكفــر نوعــان:** كفــر مجــرد، وهــو مضــاد للإيمــان مــن كــل وجــه. وكفــر عمــل:فمنــه مــا يضــاد الإيمــان كالسـجود للأصـنام. ومنــه مــا لا يضــاد الإيمــان مــن كل وجه , كالحكم بغير ما أنزل الله من غير جحود، وترك الصلاة تكاسلاً.

- **قد يجتمع في العبد شعب من الإيمان وشعب من الكفر.**

- **الذنوب تنقسم إلى كبائر وصغائر:** كما هو مقرر عند أهل السنة، قال تعالى: چ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ چ (النســـاء: ٣١)

وتـرجيح الحنابلـة لهـذه الوجهـة، لـه أسـباب ترجـع إلـى الفهـم المعجمـي أو السـياقي؛ فـالقرآن الكـريم جـاء فيـه الإيمـان بمعنـى التصـديق المجـرد: چ ج ج ج ج چ(

[1] - ابن حزم القرطبي: ت (٤٥٦هـ) الفصل في الملل والنحل جـ٣ ص١٣٣- ١٣٤ (بدون تاريخ) مكتبة السلام العالمية، القاهرة.

٢ـ ابن حجر العسقلاني: ت (٨٥٢هـ) فتح الباري ، جـ١ ص٩١.

٣ـ تراجع هذه الأصول في كتاب الصلاة، لابن القيم، ص٢٩ وما بعدها.

يوسف: ١٧) وجاء بمعنى التصديق القلبي: ﭽ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﭼ(الحجرات: ١٤) وجاء بمعنى الإقرار المجرد: ﭽ ﭟ ﭠ ﭼ(البقرة: ١٣٦) وجاء بمعنى الصلاة: ﭽ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﭼ(البقرة: ١٤٣).

فمن مجموع تلك النصوص ، يتضح عمق فهم الحنابلة للقرآن الكريم، وحرصهم الشديد على متابعته، وفي السنة النبوية المشرفة ،جاء الإيمان بمعنى الأعمال الظاهرة من صلاة وزكاة وصوم وصدقات ،وغير ذلك من الأعمال الظاهرة في أحاديث متعددة، نشير منها إلى قول الرسول -ρ - لوفد عبد القيس: "أتدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس"(١).

ثانيا- الأبعاد السياسية لمشكلة القضاء والقدر.

يدرك كل من له إلمام، بقضايا العقيدة الإسلامية وأركان الإيمان؛ منزلة الإيمان بالقضاء، والقدر بالنسبة للعقيدة الإسلامية؛ ولذلك ورد التنصيص في السنة النبوية، على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره(٢).

تعريف القدر:

أما تعريف القدر اصطلاحا: فهو تقدير الله - تعالى- الأشياء في القدم، وعلمه - سبحانه - أنها ستقع في أوقات معلومة، وعلى صفات مخصوصة، وكتابته - سبحانه- لذلك ومشيئته له، ووقوعها ،على حسب ما قدره وخلقه لها.

فركن الإيمان بالقضاء والقدر، يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالإيمان بالله، وهو مبني على المعرفة بذاته وأسمائه الحسنى وصفاته تعالى، وقد جاء في القدر من صفاته - سبحانه- صفة العلم والإرادة والقدرة والخلق، ومعلوم أن القدر إنما يقوم على هذه الأسس، فالكون ونشأته وخلق الكائنات فيه ومنها، هذا الإنسان. نجد أن كل ذلك مرتبط بالإيمان بالقدر، ولكن متى وأين ظهر الإيمان القضاء والقدر كمشكلة ذات أبعاد عديدة وطرحت تساؤلات عديدة، وانبثقت آراء وظهرت فرق عديدة بسببها ؟.

١– رواه البخاري كتاب الإيمان، باب٤٠، حديث رقم (٥٣) وكتاب العلم، باب٢٥ حديث رقم (٨٧)، ومسلم كتاب الإيمان، باب٦، حديث رقم (١٢٤-١٢٦)، والأشربة، باب٦، حديث رقم (٥٢٩٢).

٢- الدكتور: عبد المقصود عبد الغني: دراسات في علم الكلام مذاهب وقضايا، ص٢٤٧، طبعة سنة ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م دار الثقافة، القاهرة.

ولعل أحد أبرز عوامل تفاقم المشكلة ،هو العامل السياسي، فالخلافات حول السياسة والحكم أثناء الفتنة الكبرى وبعدها. وتحول الخلافة إلى ملك، والبطش بالخصوم، وتصرفات بعض الأمراء المخالفة للشرع تم الاحتجاج لها بالقضاء والقدر؛ فظهرت بذلك الجبرية [١].

ومن باب الفعل ورد الفعل، ظهرت القدرية القائلون بحرية الإرادة الإنسانية، ومسئولية الإنسان عن فعله، وبالتالي فهؤلاء الحكام مسئولون عن تصرفاتهم، واحتجاجهم بالقدر إجرام زائد على إجرامهم الأول،

ولا يمكن بطبيعة الحال إنكار العوامل الأخرى،التي أدت إلى ظهور هذه الفرق وغيرها، فمنها الفهم المجزأ لنصوص الكتاب والسنة في الأجيال التي جاءت بعد الصحب الكرام، وكذا التقاء الثقافات والتبرير الجدلي والسفسطة من المجان والخلعاء لما يظهر للعيان، من فعالهم المخلة بالآداب الشرعية [٢].

وعقيدة القضاء والقدر ترتبط بها مشكلة أخرى نابعة منها ذات بعد سياسي واضح، وهى مشكلة الحرية، ويتفرع منها مبدأ المسئولية.

(أ) - موقف الحنابلة.

وقد وقع الاختيار على ابن تيمية كنموذج معبر عن الحنابلة وباعتباره واحدًا من أبرزهم، بيد أنه قد عالج القضية بتفصيل وإسهاب، وأضفى عليها حججا عقلية وعالجها بنظرة كلية مراعيًا جانبيها الميتافيزيقي والإنساني[٣].

والإيمان بالقدر يشتمل على الإقرار بأربعة مراتب:

الأولى- العلم أي أن الله علم ما الخلق عاملون بعلمه الأزلي.

الثانية- الكتابة أي أن الله كتب مقادير الخلائق في اللوح المحفوظ.

الثالثة – المشيئة فإن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وليس في السماوات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد.

الرابعة- الخلق أي أن الله خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد فهذا اتجاه الحنابلة وله أدلته من نصوص الكتاب والسنة[٤].

---

[١]- أحمد بن مصطفى (الشهير بطاش كبرى زاده): ت (٩٦٢هـ) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، جـ٢، ص١٤٤، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٢] - الدكتور على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص٣١٤، وما بعدها.

[٣] - الدكتور عبد المقصود عبد الغني: السابق، ص٢٨٥.

٤- ابن تيمية: العقيدة الواسطية، ص١٥٠ وما بعدها بشرح الدكتور: محمد خليل هراس، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢م، دار التراث الإسلامي، القاهرة.

وقالت الجبرية من الجهمية، وغيرهم: إن الله خالق العباد وأفعالهم، ولا تأثير لإرادتهم فيما يصدر منهم من أفعال، بل هم كالريشة في الهواء. وقالت القدرية والمعتزلة: إن فعل العبد للطاعة، كفعله للمعصية، كلاهما فعله بقدرة ، تحصل له من غير أن يخصه الله بإرادة خلقها فيه، ولا قوة جعلها تختص بأحدهما، أي فعل العبد ذلك الفعل بمحض إرادته وحده، دون تدخل من الإرادة الإلهية، ومن فهمهم للعدل الإلهي أنه - تعالى- لا يفعل القبيح.

وتوسطت الأشاعرة فقالت إن الأفعال التي تصدر من العباد هي فعله - تعالى- وليست أفعالاً للعباد، فيكون الفعل خلقًا من الله إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد لوقوعه مقرونا لقدرته.

ويرى ابن تيمية أن مذهب الإمام أحمد وسلف الأمة على غير ما ترى الجبرية ولا القدرية والمعتزلة، ولا حتى الأشعرية، فمذهب سلف الأمة أن الله خالق لجميع الأفعال ، وكل الحوادث، فهو خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، ومع ذلك يقولون : "**إن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة**"(١) .

فابن تيمية هنا لم يجرد الإنسان من الحرية والإرادة ،تجريداً كاملاً؛ من أجل الإقرار بقدرة الله – تعالى- المهيمنة الشاملة كما هو مذهب الجبرية، ولم يجعل للإنسان الحرية المطلقة والاستقلال التام، لأجل الحفاظ على عدل الله - تعالى- كما فعلت المعتزلة ، ومن قبلهم القدرية، ولم يأخذ بنظرية الكسب الأشعرية ، التي يرى أنها مائلة إلى الجبر، فهو قد جعل فعل الإنسان على الحقيقة ، منه داخلاً في إرادة الله الشاملة لكل شيء، فهو حريص على التوفيق بين الفعل الإلهي، الذي لا يكون في الكون أمر إلا تحت المشيئة ، والفعل الإنساني والإرادة الإنسانية الفاعلة المريدة بالأسباب المهيأة في الكون.

والخلاصة : أن الله خالق كل شيء، وأنه لا يمكن أن يتم في الكون أمر دون قدرته وإرادته، والشخص الذي يصدر منه الفعل، له مشيئة وإرادة واختيار ما ، يجعله مسئولاً عن فعله، ونسبة أفعال العباد إلى الله - تعالى- لأنه خالق لسببها وهو قدرة العبد.

واحتجاج بعض أهل الرياسة بالقدر ، إذا صدر من ناحيتهم ظلماً للناس احتجاج باطل، فرغم أن ظلمهم للضعفاء داخل في فعل الله - تعالى- وإرادته في الجملة، فإنه فعل لا يحبه الله - تعالى- ولا يرضاه، ولن ينفعهم هذا الاحتجاج، بل هو ظلم زائد على ظلمهم الأول؛ لأن **الإرادة** الإلهية - كما ذكر ابن تيمية- على نوعين(٢):

---

(١) - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جزء ٨، ص٧٤.

(٢) - ابن تيمية: السابق ص١١٥.

الأول: إرادة كونية ، تثبتها المشيئة : وهي تتعلق بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه، فهو -سبحانه- إذا أراد شيئا وشاءه ، كان كما أراده، وذلك في قوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(يس: ٨٢).

الثاني: إرادة شرعية تتعلق بما يأمر الله به عباده : مما يحبه ويرضاه، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﭽ ﯛ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ﯗ ﯗ ﭼ(البقرة: ١٨٥).

ولا تلازم بين الإرادتين، بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى، فبينهما عموم وخصوص من وجه، كما يقول المناطقة. فالإرادة الكونية ، أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق، والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به واقعًا كان أو غير واقع، وأخص من جهة الواقع بالإرادة الكونية فقد يكون غير مأمور به[١].

فكل أفعال البشر، داخلة تحت الإرادة الكونية، وأفعال خواص البشر من المؤمنين الصالحين، داخلة تحت الإرادة الشرعية، والخلط بين ما يريده الله أن يحدث وبين ما يحبه ويرضاه، جعل أصحاب الطبع اللئيم ، يخوضون في الباطل ويحتجون بالقدر.

(ب) - موقف المشائية .

اعتبر ابن رشد أن الخلافات التي حدثت بين أهل الإسلام ، في مسألة القضاء والقدر ؛ ناتجة عن وجود تعارض ظاهري فقط بين بعض الآيات القرآنية ، التي تتحدث عن الجبر من ناحية ؛ وآيات قرآنية أخرى، تتحدث عن الاختيار،وحرية الإنسان في كسب أفعاله من ناحية أخرى، ولا يقتصر الأمر على وجود التعارض الظاهر في آي القرآن الكريم، بل إن حجج العقول للجبرية والقدرية كذلك متعارضة[٢].

ويذهب ابن رشد، إلى أن هذا التعارض، جاء لحكمة وغاية وهدف، وهو بيان فضيلة العلماء، في إيجاد الحل العقلي، لتلك المشكلة، فما هذا الحل، الذي قدمه هذا الفيلسوف؟[٣].

ويتجه ابن رشد إلى أن الله - تعالى- وهب الإنسان قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين، وهي قوة الإرادة. وبطبيعة الحال نحن نعلم أن هذه الإرادة، مخلوقة لله – تعالى-. أما ما يصدر منه من أفعال فهي إنسانية بحتة، وهذه الإرادة ليس لها حرية كاملة؛ لأنها متأثرة بالأسباب الخارجية. والمثال على ذلك: السعال، أو ضيق حدقة العين عند اشتداد الضوء. وهكذا تتأثر الأعمال الإرادية، بالأسباب الخارجية.

---

١ - الدكتور محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية، ص٥٣ وما بعدها.
٢ - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص٢٢٤.
٣ - الدكتور محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ص١٧٥

وأينما نختر فعلاً معينًا، ونقدم على تنفيذه، تكن معنا كامل إرادتنا، ونصبح وفقًا لذلك مسئولين، عن أفعالنا مسئولية كاملة والنتيجة، إن أفعالنا ليست اختيارية بشكل تام ، ولا جبرية بشكل تام أيضًا، فهي تجمع بين الجبر والاختيار في آن واحد، فالمؤثر في أفعالنا عاملان مهمان: الإرادة، والعوامل والأسباب الخارجية.

فالأسباب والمسببات تسير على نسق محدد، ونظام محكم في الكون كما خلقه الله- تعالى- :"ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه"[١].

والقوة التي أودعها الله - تعالى- فينا، وهي الإرادة لا يمكن أن تفعل شيئًا إلا في إطار الأسباب والمسببات :"**وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج**"[٢].

ولهذا لا يمكن أن توصف أفعالنا بالحرية، أو الجبر بإطلاق:"فواجب أن تكون أفعالنا، تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود. وإنما كان واجبًا؛ لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج"[٣].

فهل يريد ابن رشد، عندما عرض هذه القضية أن يثبت للناس القدرة على التأثير في مجريات حوادث العالم، وبذلك يقاوم الخنوع والتسليم للأوضاع السياسية الفاسدة في دولته، وأن يجعل المواطن، يؤمن بإمكانية نجاح ما يقوم به من حركات؛ من أجل تغيير الأوضاع السيئة التي تسود دولته؟[٤].

وفي ضوء ما سبق ،يمكننا مناقشة دعاوى الجبرية السياسية من خلال موقف كل من، الحنابلة والمشائية السابق ذكره لولاية أمر المسلمين، وليس بعد اختيار الله اختيار، وإلا فهم يتخذون من واقع أمرهم ويقين سيطرتهم على الخلافة دليلاً على حقهم فيها.

ولكن الأصل فيمن يحكم المسلمين، أنه يحكمهم بمحض اختيارهم، والقول بصحة تصرفات المتغلب، إنما هو نابع من منطق الضرورة ، التي هى خلاف الأصل حفاظًا على الدماء والأعراض، وكذلك إذا عقدنا موازنة بين تمرير تصرفات المتغلب ، وما فيها من ضياع لبعض أحكام الشريعة، والثورة على المتغلب وما فيها من ضياع ، لكثير من الأحكام، تبين أن

---

[١] - ابن رشد: السابق ص٢٢٨.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: نفسه.
[٤] - علا عبد العزيز أبو زيد: الفكر السياسي عند ابن رشد، ص٥٠٦ رسالة دكتوراه، سنة ١٩٨١م إشراف الدكتور حامد ربيع، قاعة الرسائل، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

الخضوع للمتغلب أقل مفسدة من الثورة عليه، وهذا يتماشى مع قواعد الشريعة.

فالجبرية السياسية، إذن تعتبر أن الحاكم يستمد شرعيته، من إرادة الله العادلة وقضائه الذي لا يرد، إذ لا يقع في ملك الله إلا الذي يريد، وهذا منهم احتجاج بالقضاء والقدر على تصرفات الحكام، التي قد لا توافق الأحكام الشرعية.

وكما هو معلوم ، أن الاحتجاج بالقدر على المعاصي ، يعد من الممنوعات الشرعية عند فقهاء الإسلام، والأدلة على ذلك كثيرة ومتنوعة، وكذلك تصرفات الحكام المخالفة لأحكام الشريعة موصوفة بالظلم، وفرض على العلماء تنبيه الحكام إلى هذه المخالفات والنصح لهم بتركها، وأن ذلك معدود من أفضل أنواع الجهاد.

وإذا كانت خلافتهم تستند إلى إرادة الله، فهذا يعني أن طاعتهم واجبة ونصرتهم مفروضة على الأمة؛ لأن طاعتهم من طاعة الله الذي اختارهم عملاً بقوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ ی ی یی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(النساء: ٥٩) .

فطاعة الحكام، تكون واجبة في حال طاعتهم لله ورسوله؛ ذلك لأن الطاعة إنما تكون في المعروف، فهناك فرق، بين الطاعة الواعية القائمة على التعاون على البر والتقوى وترك التعاون على الإثم والعدوان، وبين الانشقاق والخروج المسلح، وقد ثبت تاريخياً أن الأضرار الناجمة عنه أكبر من فوائده المتحصلة منه.

ثالثا- ظاهرة السببية.

(أ) - عند الحنابلة:

كل من له تأمل في الكون، يدرك بشكل فطري مكنون بداخله ، تلك العلاقة بين السبب والمسبب، فالثمر يحصل من الشجر، والشجر ينبت من الماء والتراب، ولقد أضحت العلاقة والربط ، بين الأسباب واضحة في أذهان الناس وعقولهم، فلا يمكن لهم تصور خلافها، والاطمئنان إلى غيرها، بل هي إحدى البراهين الفطرية التي تعرّف بها الإنسان البدائي وغيره على وجود الخالق العظيم، وجاء الشرع الشريف؛ ليؤكد ما استقر في نفوس البشر، فقد جعل الخالق العظيم مصالح العباد في الدين والدنيا ، مرتبطًا بالأسباب قائمًا عليها.

فالحكمة الجلية من الارتباط، بين الأسباب ومسبباتها؛ لينتفع الإنسان بكل ما في الكون المسخر له، كما قال تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(الجاثية: ١٣) .

وقد ذكر ابن القيم، أن المواضع المذكورة، في إثبات الأسباب في القرآن والسنة أكثر من عشرة آلاف موضع، ومع ذلك وجدت اتجاهات كلامية تنكر اقتضاء الأسباب لمسبباتها، ولقد قاموا بذلك في معرض الدفاع عن جوانب عقدية ثابتة في الشرع، فلزمهم هذا الإنكار؛ لاقتضاء الأسباب لمسبباتها[1].

فالمشهور عند الأشاعرة أنهم يثبتون وجود تلازم عادي بين الأسباب والمسببات، بمعنى أن المسببات تحدث عند الأسباب لا بها، فمثلاً إذا لاقت النار شيئاً قابلاً للاحتراق فاحترق يقولون إن الاحتراق لم يكن بسبب النار، فهي لم تؤثر شيئاً، وإنما المؤثر هو الله وحده[2].

ولعل السبب ، الذي جعلهم يذهبون إلى هذا القول هو ظنهم أن إثبات تأثير الأسباب في مسبباتها، يفضي إلى القول بوجود شريك مع الله، يؤثر في الأفعال، والمبدأ العقدي عندهم ألا مؤثر في الكون إلا الله[3].

وقد يوجد سبب آخر، جعل هؤلاء العلماء ،يتوجهون إلى إنكار هذا الاقتضاء، بين الأسباب والمسببات، وهو ظنهم أن الاقتضاء يعني الاطراد، في كل الأحوال، مما يؤدي إلى إنكار معجزات الأنبياء، وهي ثابتة بطريق التواتر.

ولكن فريقًا من محققي الحنابلة، لم يسلكوا هذا السبيل، في قانون السببية؛ بل اعتبروا أن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات، فيه عدوانية على الدين بقدر ما فيه من عدوانية على العقول. ولا يمكن بطبيعة الحال أن يكون الدفاع عن الدين كذلك. يقول ابن القيم: "**ثم من أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب، فإذا رأى العقلاء أنه لم يمكن إثبات توحيد الرب - سبحانه- إلا بإبطال الأسباب ساءت ظنونهم بالتوحيد وبمن جاء به**"[4].

ونظروا – كذلك- إلى مدى تأثير هذه العقيدة في عامة الناس ، وما فيها من الضرر على عقائدهم: "ولكن ضعفاء العقول إذا سمعوا أن النار لا تحرق، والماء لا يغرق، والخبز لا يشبع، والسيف لا يقطع، ولا تأثير لشيء من ذلك البتة، ولا هو سبب لهذا الأثر، وليس فيه قوة [5]".

ونسبوا كل ما يحدث في الكون ،إلى الخالق المختار، يشاء حصول كل أثر من هذه الآثار، عند ملاقاة كذا وكذا، وزعموا أن هذا هو التوحيد وإفراد الرب بالخلق

---

1 - ابن القيم: شفاء العليل، ص٣٠٩.

2 - عيسى الأنصاري: شرح أم البراهين للسنوسي، ص٣٢، بدون تاريخ، طبعة كانو، نيجيريا.

3 - البيجوري: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني، ص٩٨، طبعة سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م دار الكتب العلمية، بيروت.

٣- ابن القيم: السابق ص٣٠٩.

٤- السابق: ص٣١٠

والتأثير، ولم يدر أصحاب هذا الرأي أن هذه إساءة ظن بالتوحيد وتسليط لأعداء الرسل على ما جاءوا به، كما تراه عيانًا في كتبهم .

ولقد قرر محققو الحنابلة، أن الله خلق الأسباب والمسببات، وجعل هذا سببًا لهذا، واعتبروا كذلك القائلين بعدم اقتضاء الأسباب للمسببات منكرين لما هو مشاهد من خلق الله - تعالى- وجعله الأسباب، مقترنة لما خلق الله - تعالى- من الأسباب الموجبة لها: "ومن قال إن قدرة العبد ، وغيرها من الأسباب التي خلق الله - تعالى- بها المخلوقات ليست أسبابًا، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي، كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم، ولم يجعل في العين قوة ، تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها ،عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز، فقد تكلموا في إبطال الأسباب، والقوى والطبائع، فأضحكوا العقلاء على عقولهم" [1].

(ب)- عند المشائية :

في هذه المسألة ، يقف كل من ابن رشد ، والأشاعرة على طرفي نقيض؛ فالأشاعرة - فيما يبدو- يرون أن الاقتران بين ما يُعرف بالسبب وما يُعرف بالمسبَّب، إنما هو اقتران مرده إلى حكم العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

ويرى الأشاعرة- كذلك - أن كل قائل بالسببية لا دليل له عليها ، إلا ما يشاهد من اقتران بين الأسباب والمسبَّبات، لكن هذه المشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء المقترن به، بل على حصوله عنده. والفرق واضح بين الاثنين.

ويرد عليهم ابن رشد، قائلاً: "إن للأشياء ذوات وصفات هى التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود ، موجود" ومن هذه الطبيعة للأشياء نرى فيها الاختلاف: "وهى التي من قِبَلها ، اختلفت ذوات الأشياء ، وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم تكن له طبيعة تخصه" بل إن تسميتنا للأشياء نابعة في الحقيقة من هذا الاختلاف المشاهد: "ولو لم تكن له طبيعة تخصه؛لما كان له اسم يخصه ، ولا حدّ، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا" ولا يمكن في حقيقة الأمر الحكم عليها بأنها شيء واحد ؛ لأن ذلك في حقيقته مخالف للواقع: "ولا شيئًا واحدًا ؛لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل واحد يخصه؟ أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه، فهنا أفعال خاصة صادرة، عن طبائع خاصة فهذا الاختلاف،نتج عنه صدور الأفعال المختلفة ، والخاصة بكل شيء، ذي طبيعة مختلفة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود.وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم [2]".

---

١ - ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ٢ ٣٣٠ بتصرف.

٢ - ابن رشد: تهافت التهافت، جـ٢، ص٧٨٢- ٧٨٣.

إن ابن رشد – هنا- يضرب أمثلة، على اختلاف كل نوع، من الأشياء المادية. فكل نوع له طبيعة تخصه، فالماء له طبيعة تخصه، وهى كونه مادة سائلة بها يكون الريّ والرطوبة، والنار لها طبيعة أخرى تخصها وهي كونها جسمًا شفافًا به يكون الإحراق والضوء، وماذا إذا حكمنا بأن الماديات المشاهدة لم يكن لكل نوع طبيعة تخصه. فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة تخصه لما كان هناك فعل يخصه، ومن ثم لا يمكن الحكم بأن الماء والنار شيء واحد. وهكذا فإن السببية تقوم على المشاهدة، وليس على الضرورة العقلية؛ لأن الفعل والانفعال بين الأشياء، إنما يقعان بإضافة من الإضافات، التي لا تتناهى؛ كإضافة الجسم الحسّاس إلى النار للاحتراق. لكن هذا لا يمنع من أن يكون هنالك موجود يعوق تلك الإضافة، كحجر الطلق، في عدم الاحتراق.

إن السببية عند ابن رشد،هى تعبير أساسي، لطبائع الأشياء المادية، وللعقل وللمنطق أيضًا، ولذلك يقرر قائلا أن : "العقل ليس هو شيئًا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها. وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل (١)".

وكذلك من حق ابن رشد - وهو الرجل العقلاني- أن يثبت قانون السببية ،عن طريق صناعة المنطق، فهي "تضع وضعًا ، أنّ ها هنا أسبابًا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسبّبات ،لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم أن لا يكون ها هنا شيء معلوم أصلاً علمًا حقيقيًا، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ها هنا برهان ولا حدّ أصلاً (٢)".

ولا يكتفي ابن رشد بذلك، بل يجزم بأن إنكار ترتب الأسباب على المسببات هو في الحقيقة طريق مؤد إلى إنكار الصانع الحكيم، فعنده أن: **"مَن جحد وجود ترتيب الأسباب على المسببات، فقد جحد الصانع الحكيم (الله) تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا "** (٣).

ومن جعل وجود المسبَّبات عن الأسباب بالاتفاق ، وبغير مقصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع؛ بل إنما تدل على الاتفاق-فهذا قول بعيد عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها؛ لأن المسببات إن كان يمكن لها أن توجد من غير هذه الأسباب، فأي حكمة في جودها عن هذه الأسباب؟ وأي دلالة فيها على الصانع؟ (٤).

وعلى حد رأي ابن رشد، فإن إنكار الأسباب من قِبل الأشعرية ، إنما هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية في الموجودات. ولئلا يدخل عليهم القول

---

[1] - السابق: ص٧٨٥.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص٢٠٠.
[4] - السابق: نفسه.

بأن هاهنا أسبابًا فاعلة، غير الله، فالأشياء- عند ابن رشد- مؤثرة بإذنه -تعالى- وفعله [1].

وقد اتفق ديفيد هيوم - الفيلسوف الإنجليزي- مع الأشاعرة على إبطال قانون السببية والعلية، ولكنه انطلق من ذلك ليصل على عكس ما توصلوا إليه ؛ لكي يصل إلى إبطال الأدلة على وجود الله، فإن أشهر الأدلة وأقواها على وجود الله وأكثرها شيوعًا، هو الدليل القائم من الصنعة إلى الصانع، فإن الفطرة وبديهية العقل ومسلمات الفكر وأولياته تجعل لكل فعل فاعلاً، وتجعل من الفعل دليلاً على فاعله، فحاول هيوم إبطال مبدأ العلّية بما يسمى بتداعي المعاني، وقد ادعى أن وجود الشر في العالم يمنع القول بوجود العناية الإلهية: "**بمثل هذه السفسطة ، يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر ،من الفلسفة**"[2].

فالخلاصة- مما سبق- أن إثبات تأثير الأسباب ، في مسبباتها لا يستلزم خروج شيء عن قدرته تعالى؛ وذلك لأن تأثير السبب في مسببه ليس بذاته، بل بما جعله الله فيه من قوة التأثير، والله - تعالى- قد اقتضت حكمته أن يجعل للأسباب تأثيراً في المسببات، وهو يسلبه متى شاء، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلى بينها وبين اقتضائها لآثارها، وإن قانون السببية من أعظم الدلالات على وجود الخالق.

إن إنكار السببية معناه- في الحقيقة- سيطرة روح الخرافة ، على الحكام والمحكومين، بل وتصبح الشعوب ضحية للمغامرين، من عشاق السلطة الذين يتسلطون عليهم ، وينشرون بين شعوبهم أنهم حكام ملهمون، وتقوم بطانة هؤلاء الحكام بتبرير التصرفات الطائشة لهؤلاء الحكام بسفسطة لا تملك الشعوب ثقافة عاصمة منها، وقانون السببية هو في الحقيقة القاعدة الأساس التي ينمو بها الوعي الجَمعي الذي يردع الحكام وبطانتهم عن الإقدام على مثل تلك التصرفات.

وهنا، نجد أن المحققين من الحنابلة متفقون ، مع فلاسفة المدرسة المشائية في الحضارة الإسلامية، مع وجود فروق بينهما، بيد أن الاعتراف بقانون السببية عصمهم من التردي في الجبرية، أو سفسطة إنكار السنن الإلهية في الكون.

رابعا- التعليل والحكمة بين الحنابلة والمشائية.

(أ)- أولا- عند الحنابلة: قضية التعليل قد يقال عنها الحكمة أو الغرض، وتسمى- أيضًا- علة غائية، وهو الأمر الباعث للفعل على الفاعل[3].. فالأساس الذي تقوم

---

1 - السابق: ص٢٠٤.

2 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٧٩، طبعة سنة ١٩٦٢م، دار المعارف، القاهرة.

3 - التهانوي: توفى بعد (١١٥٨هـ) كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٣، ص٣٩٥ الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.

القضية عليه، هو تصور المتكلمين للإرادة الإلهية أنها مطلقة لا تخضع لمعايير، مثل الحُسن والقبح والعدل والظلم؟ أم هى مرتبطة بمراعاة الحكمة والعدل والمصلحة؟[1].

فوجهة المعتزلة ،تبدأ كسلسلة متصلة الحلقات، أولها التحسين والتقبيح فيتبعها إيجاب الواجبات، على الله- تعالى- وتليها مباشرة تعليل أفعاله بالأغراض، ومعناه: أن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة. ولكن هذه الحكمة مخلوقة منفصلة عنه لا ترجع إليه[2]. ولنا أن نقول – أيضًا- إن وجهة الأشاعرة تنطلق من نفي قدرة العقل على التحسين والتقبيح، وبالتالي لا يجب على الله شيء، لا الصلاح ولا الأصلح وغيرهما، فيتبعها لا محالة نفي تعليل أفعاله- تعالى- بالأغراض، أي :"**لا يجوز أن يفعل الله شيئًا لغرض** [3]".

وعند الأشاعرة يتصرف الله - تعالى- في ملكه، وكل ما يفعله عدل على كل حال، ويرون عدم تعليل أفعاله تعالى، ولا يجوز إثبات أي غرض أو حكم أو مصلحة لأفعاله، وليس في الأشياء حسن وقبح ذاتيان.

أما جمهور الفقهاء ومعهم الحنابلة ، فقد أثبتوا تعليل أفعال الله - تعالى- وأثبتوا الحكمة فيها، فكل ما خلقه الله فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن عندهم شيئين: أحدهما حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها. والثاني: حكمة تعود إلى عباده هى نعمة عليهم، يفرحون بها، ويتلذذون بها، وهذا يكون في المأمورات وفي المخلوقات[4].

و يبين ابن القيم، أن الله - تعالى- منزه عن العبث، وأن أفعاله تنم عن حكمة ومصلحة وغاية؛ لأجلها صدر منه - تعالى- الفعل، فلكل فعل من أفعاله ؛سبب وغاية، ويذكر أن أدلة من الكتاب والسنة لا يمكن حصرها، يقول: "**إن الله سبحانه حكيم، لا يفعل شيئًا عبثًا، ولا بغير معنى ومصلحة وحكمة، هى الغاية المقصودة بالفعل؛ بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة**

---

[1] - الأستاذ الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص٤٣٣ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨م– ١٤١٨هـ، دار السلام، القاهرة.

[2] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٢ وما بعدها، طبعة سنة ٢٠٠٩م، مكتبة وهبة (طبعة خاصة بمكتبة الأسرة) القاهرة، وكذا انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار الهمذاني، جـ٦، ص٤٨، جـ١١ ص٩٢ وما بعدها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

[3] - فخر الدين الرازي: ت (٦٠٦هـ) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص٢٠٥، بدون تاريخ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٤- ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ٨ ص٢٢ وما بعدها.

بالغة؛ لأجلها فعل، كما هى ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه، وكلام رسوله، على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى [١]".

(أ) - عند المشائية :

يبدو أن اللازم ،الناتج عن نظرية الفيض الشهيرة عند الفلاسفة، أنهم ينفون تعليل أفعاله - تعالى- بالأغراض والغايات؛ وذلك لأنهم ينفون عن الإله الخالق أن يكون مختارًا في أفعاله، ويقولون هو موجب بالذات، فعندهم الصانع علّة تامة، وقد صدر عنها معلولها من غير اختيار ولا إرادة، كصدور شعاع الشمس عنها. أما الحوادث الكونية ، وما نشاهده من تعدد في الآثار، من وجود وعدم وموت وحياة ،وعلم وجهل ،وصحة ومرض ،وغير ذلك، فهي بواسطة العقل الفعّال.

ويرى جلال الدين الدواني، أن تحقيق مذهبهم، غير ذلك، فقد قال: "واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة: أنه لا - مؤثر في الحقيقة- إلا الله، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات. وقد صرح به في الشفاء، لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط [٢]".

وينقل عنهم الشهرستاني: أن واجب الوجود- بذاته- واحد من جميع جهاته، فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول الذي هو المعلول للعلة التامة، وهو ممكن الوجود بالنظر إلي ذاته، وواجب الوجود ، بالنظر إلى الأول؛ أي واجب الوجود بالذات[٣].

كما أنهم ينفون أن يكون واجب الوجود مختارًا، وبناء على هذا، يستحيل أن يكون فعله لعلة، أو غرض أو غاية.وابن سينا ، يسير على نفس النهج المشائي، ويقدم تعليلاً لكونه - تعالى- لا يفعل؛ لغاية وأن الذي يفعل لغاية غير تام بقوله: "فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئًا لما تحتها؛ لأن ذلك أحسن بها، ولتكون فعّالة للجميل، وأن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة، وأن الأول الحق يفعل شيئًا لأجل شيء وأن لفعله لِمِّيَّةً [٤]".

والحق الأول، لمّا كان تاما بذاته، واحدًا، لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه، فإنه لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل، وغاية للوجود كله[٥].

فأفعاله تعالى -عند ابن سينا- لا تعلل؛ لأنه لا يستكمل بوجود الغاية؛ ولأن فاعليته تامة بدون ماهية الغاية.

١- ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل، ص٣١١ الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٦م مكتبة الإيمان، المنصورة.

٢ - جلال الدين الدواني: ت (٩١٨هـ) شرح العضدية، ص٧٧.

٣ - الشهرستاني: الملل والنحل، جـ٣، ص٣٢، ٣٣.

٤ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ٣، ص١٢٣تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة سنة ١٩٩٤م دار المعارف القاهرة ..

٥ - ابن سينا: السابق ٣ ص١٢٤.

وفي موضع آخر يبين ابن سينا منع الغرض عن فعل الله، مبررًا ذلك أن العالي لا يكون طالبًا أمرًا لأجل السافل، حتى يكون ذلك جاريًا منه مجرى الغرض، فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب، حتى أنه لو صح أن يقال فيه أنه أولى في نفسه وأحسن، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضًا، ويخرج علينا بالنتيجة ،التي يراها لازمة أن الجواد والملك لا غرض له، والعالي لا غرض له في السافل(١).

أما ابن رشد، فلم يوافق الفلاسفة- قبله- على نظرية الفيض، وبالتالي لا يلزمه أثرها ، وهو القول بنفي الغائية عن أفعاله - تعالى- ويظهر ذلك- أيضًا- من خلال رده على الأشاعرة في نفيهم للتعليل والغرض والحكمة عن أفعاله تعالى، واعترف ابن رشد بأن الأشاعرة أرادوا أن ينزهوا الخالق - جلا وعلا- بهذا النفي، ولكنهم أخطأوا الطريق، فأبطلوا الحكمة في حقه - تعالى(٢).

ففي إطار رده على الغزالي، يصرح ابن رشد بإثبات الغرض والحكمة بقوله: **"بل نعتقد أن كل ما في العالم هو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا "** (٣).

واضح ؛ إذن أن ابن رشد لم يأخذ بكلام ابن سينا الموافق لكلام الأشاعرة، واتخذ موقفًا مغايرًا لهم معبرًا ،عن استقلاليته الفكرية ونظره نظر المجتهد في رده واختياراته من آراء السابقين.

والأمة تحتاج لقول المثبتين، أكثر من احتياجها لقول النفاة، فلا يمكن أن يتطور الفقه الإسلامي - أعني البحث عن حلول شرعية للنوازل- من خلال منظومة الأحكام المنزلة، ولو اعتبرناها بلا غاية، ولا مصلحة لانكفأت العقول عن البحث عن أحكام المستجدات وسيطر على العقول التقليد المحض؛ولذا اعترف الفخر الرازي بأن أكثر الفقهاء ليسوا من النفاة (٤).

وكذلك الأحكام الخاصة ،بالمجتمع والدولة، إذا فقدنا الثقة ،في وجود مصلحة وغاية منها للعباد، في دنياهم وآخراهم ؛ضعف التشبث بها، وخاصة في وجود ضغوط خارجية وداخلية، لانفكاك المجتمعات الإسلامية عنها.

---

١ - ابن سينا: السابق، جـ٣ ص١٥٤، ١٥٥ بتصرف.

٢ - ابن رشد: تهافت التهافت، جـ٢، ص٦٢٩ تحقيق الدكتور سليمان دنيا، الطبعة الرابعة ١٩٩٩م، دار المعارف، القاهرة.

٣ - السابق: نفسه.

٤ - الفخر الرازي: المحصل ص ٢٠٥ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

فإذا علمنا أن حكم الله - تعالى- هو أحسن حكم وتقديره أحسن تقدير وأنه – تعالى- هو العليم بخلقه، استعدنا ثقتنا في أحكام الشريعة وزاد تمسكنا بها، وفي ذلك، يذكر ابن القيم عن: "**إخباره بأن حكمه أحسن الأحكام، وتقديره أحسن التقدير، ولولا مطابقته للحكمة المرادة، لما كان كذلك، إذ لو كان حسنه لكونه مقدورًا معلومًا ، كما يقوله النفاة لكان هو وضده سواء، فإنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، فكان كل معلوم مقدور أحسن الأحكام وأحسن التقادير، وهذا ممتنع**"[١].ويستدل ابن القيم على ذلك بقوله تعالى: ﭽ ﯨ ﯩ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(المائدة: ٥٠).

خامسا- قضية التحسين والتقبيح العقليين.

(أ)- عند الحنابلة :

سبق بيان صلة تلك القضية، بصفة الإرادة الإلهية وارتباطها الوثيق بمفهوم الغائية، وهى كذلك ترتبط بمسألة أخرى، وهى إيجاب المعارف بالعقل، قبل ورود الشرع[٢].

وقد حدث خلاف في تلك القضية ،بين علماء الكلام، في شتى المذاهب والفرق **نجمله فى ثلاثة أقوال :**

الأول: أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء. والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، والفعل يكون حسنًا أو قبيحًا إما لذاته ، وهو قول متقدمي المعتزلة، وإما لصفة من صفاته لازمة له، وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط، وهو مذهب متأخري المعتزلة[٣].

الثاني: أنه لا يجب على الله شيء من قِبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء ، ولا على قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يُتلقى التحسين والتقبيح ،من موارد الشرع وموجب السمع، وقالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعًا. وهو قول أكثر علماء الأشاعرة[٤].

الثالث: التفصيل؛ لأن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، غير صحيح.

---

١ - السابق: ص ٣٣٠ و٣٣١.

٢ - الشهرستاني: الملل والنحل، ص٤٩.

٣ - القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة ص٣١١، وكذا الدكتور أحمد صبحي المعتزلة، ص٣٣٤ وما بعدها.

٤ - الجويني: ت (٤٧٨هـ) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٢٢٨ ، وكذا فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٣.

حدث تقارب بين محققي المعتزلة ومحققي الأشاعرة، واتفقوا على أن الحسن والقبح العقليين يطلقان على **ثلاثة معان:**

المعنى الأول: صفة الكمال والنقص، وذلك كحسن العلم وقبح الجهل.

المعنى الثاني: ملاءمة الطبع ومنافرته، وذلك كحسن الحلو وقبح المر.

المعنى الثالث: تعلق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً.

وذلك كحسن الطاعة وقبح المعصية، ولم يتعلق النزاع بالمعنيين الأولين، وأضحى النزاع في المعنى الثالث[1].

أما **الحنابلة: لم يتفقوا في تلك المسألة على قول واحد:** منهم من مال إلى قول متقدمي الأشاعرة بأن العقل لا يحسن ولا يقبح، والفعل لا يشتمل على صفة تقتضي حسنه وقبحه. وإنما يُتلقى التحسين والتقبيح ، من موارد الشرع، ويترتب عليه ألا يقع الثواب والعقاب، إلا من قبل الشرع. ويصور هذه المسألة، القاضي أبو يعلي الفراء فيقول : "لا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات، ولا تقبيح شيء، من المقبحات، ولا إثبات شيء من الواجبات، ولا تحريم شيء من المحظورات، ولا تحليل شيء من المباحات [2]".

وإذا سألنا أبا يعلى إذا كنت قد نفيت قدرة العقل على التحسين والتقبيح وبالتالي الوجوب والحظر، فمن أين لنا التعرف على الحسن والقبح في الأفعال؟ يجيب القاضي الفراء بأن معرفة ذلك محصورة في الشرع؛ فهو الجهة الوحيدة التي نتعرف من خلالها ،على هذا الحسن وذاك القبح: **"وإنما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين، من قبل الله - تعالى- ولو لم يرد الحكم والأمر من قبل الله -تعالى- لما وجب على العقلاء ، معرفة شيء من ذلك [3]".**

وقد مال بعض علماء الحنابلة إلى أن الحسن والقبح ثابتين للأفعال، إما لذواتها أو لصفة من صفاتها، والعقل يدرك ذلك فيها؛ فيرتب الثواب على حسنها والعقاب على قبحها، من غير افتقار إلي شرع منزل، وهذا ميل إلى قول المعتزلة في المسألة، وهو قول أبي الحسن التميمي كما ذكر ابن تيمية [4].

ويجمع المحققون من علماء الحنابلة على أن الفعل يشتمل على صفة، تقتضي حسنه وقبحه، والعقل يدرك ذلك دون ترتيب ثواب أو عقاب عليه، وإنما الثواب

---

[1] - السيد الشريف بن علي الجرجاني: ت (٨١٦هـ) شرح المواقف (الموقف الخامس في الإلهيات) ص٢٩٧، وما بعدها، تحقيق الدكتور أحمد المهدي، طبع سنة ١٩٧٦م، مكتبة الأزهر، القاهرة.

[2] - القاضي أبو يعلى الفراء: كتاب المعتمد في أصول الدين: ص٤٩٠.

[3] - السابق: نفسه.

[4] - آل تيمية: المسودة ص ٣٨٧.

والعقاب يكونان بعد إقامة الحجة وإرسال الرسل، وهو قول أبي الخطاب الكلوذاني وابن تيمية ،وتلميذه المحقق ابن القيم.
فقد بين ابن القيم المسألة وما يترتب عليها: "فالصواب في ذلك، إثبات الحسن والقبح عقلا ونفي التعذيب على ذلك، إلا بعد بعثة الرسل" [١].
ويبرز ابن القيم دور العقل الفطري، في التمييز بين الحسن والقبيح، فعندما سُئِلَ أعرابي عن النبي- ρ: بم عرفت أنه رسول الله؟ فقال: ما أمر بشيء فقال العقل: ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيء، فقال: ليته أمر به [٢]".
فقد عرف الأعرابي **صدق الرسول- ρ - بأمرين**:
الأول : من الدور التمييزي الفطري للعقل، بين الخير والشر.
الثاني : من موافقة الأوامر النبوية المشرفة، لما حكم به العقل في فطرته السليمة، فهذا الأعرابي ، قد أقر عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه[٣]، ثم خرج بنتيجة من صدق رسول الله- ρ - فيما يبلغ عن ربه؛ لمطابقته لأحكام العقل، فهذا من أعلام نبوته ، وشواهد رسالته[٤].
والمعلوم لدى جميع الخلق، بشكل فطري، أن العدل خير والجور شر، وقد جمع أصحاب هذا الاتجاه ،بين المعقول والمنقول، فأرادوا موافقة العقل وعدم مصادمة الشرع، وهذا القول ،هو الذي مال إليه الأحناف الماتريدية. ومحققوا الشافعية. قد تركوا قول أسلافهم الذين مالوا إلى قول الأشاعرة ونصروا هذا الرأي ؛لقوة دليله؛ لذلك فالزركشي صاحب البحر المحيط، يذكر هذا القول الوسط ،ويجزم بأنه هو المنصور لقوته ، من حيث النظر وآيات القرآن وسلامته ،من التناقض[٥].

(ب)- عند المشائية :

يعد ابن رشد الحفيد، من أكثر فلاسفة المشائية ؛ ردًا على الأشاعرة في قضية الحسن والقبح. فقد انتقد قول متقدمي الأشاعرة بنفي حكم العقل كلية، على الأفعال بالحسن والقبح: **"والتزموا أنه ليس هاهنا شيء في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور [٦]"**.
وهو قول - كما يرى ابن رشد- في غاية الشناعة وهو مرفوض شرعًا وعقلاً أما كونه مرفوضًا عقلاً، فذلك يكون بشهادة الحس والبداهة العقلية، فهما يحكمان بأن

---

١ - ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: جـ٢، ص٣٥٧.
٢- ابن القيم: السابق جـ٢، ص٣٨٥.
٣- السابق: ص٣٥٧.
٤- السابق.
٥- الزركشي: ت (٧٩٤هـ) البحر المحيط، نقلاً عن، الدكتور محمد العروسي، المسائل المشتركة بين الأصوليين والمتكلمين ص٥٣، طبعة سنة ١٤١٠ هـ-١٩٨٠م، دار حافظ للنشر، جدة.
٦ - ابن رشد الحفيد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٢٣٢.

هناك أشياء حسنة وأشياء قبيحة: **"فإن العدل معروف بنفسه أنه خير، وأن الجور شر [١]"**.

أما كونه مرفوض شرعًا؛ فذلك لأنه يتعارض مع الكثير من الآيات القرآنية التي تصف الظلم بالقبح والشر، والتي تنفيه عن الله سبحانه من مثل قوله تعالي چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(فصلت: ٤٦)وقوله تعالى : چ □ □ □ □ □ چ(فصلت: ٤٦)وقوله تعالى : چ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ چ(آل عمران: ١٨)وقوله تعالى كذلك : چ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ چ(النساء: ٤٠).

ويتساءل ابن رشد، أيمكن أن يتحول الشرك بالله - تعالى- الذي هو جور في نفسه إلى عدل؟ وذلك إن افترضا فرضًا بعيدًا هو ورود الشرع، بوجوب اعتقاد الشرك- حاشا لله -: **"فيكون الشرك بالله، ليس في نفسه جورًا ولا ظلمًا، إلا من جهة الشرع[٢]"**.

أليست المعصية في نفسها جورًا وظلمًا، وما جاء الشرع بذمها، إلا لما استقر في الفطر والنفوس أنها كذلك ؟ إن الأمر الفطري، الذي يجده كل شخص في نفسه من معرفته لحسن العدل وقبح الظلم مغروز في طبائع البشر، لا انفكاك عنه بحال؛ ولأجل ذلك يؤكد ابن رشد في الأفعال أن الحسن والقبح أمر ذاتي فيها، وواضح هنا أن ابن رشد ينفي أن يكون الحسن والقبح فيها ، ناتجًا عن أمر اعتباري خارج عنها، وكأن ابن رشد يرد على متأخري الأشاعرة، وبعض المعتزلة الذين يرون الحسن والقبح في الأفعال، ناتجًا عن وجوه، واعتبارات خارجة ،عن الفعل[٣].

هذا هو الحوار، حول دور العقل في الحكم على الأفعال، هل هو سلبي ينتظر نزول الوحي حتى يحكم على الفعل؟ أم هو نشاط إيجابي لا ينتظر، حتى يحكم؟ بل يقتضي التلاحم بينه وبين الوحي؛ لأنه لا ينبغي إلا أن ينزل وفق مقتضياته، لقد أخذت هذه المسألة في كثير من الأحيان بعدًا سياسيًا واضحًا بالإضافة **"إلى أبعاده الفكرية ،والعقدية، وذلك بحكم الظروف السياسية التي أحاطت بمنشئه [٤]"**.

فالمعتزلة يشكلون - بعد الخوارج- طليعة الأفكار الثورية، التي تدعو إلى الخروج على الحكام، فإذا كان العقل هو الحاكم على الأفعال والتصرفات، والعقل فضيلة مشتركة بين جميع الخلق، فإذا صدرت

---

1 - السابق: نفسه.

٥- السابق: نفسه.

٦- الدكتور محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة، ص١٠٢.

٧- هشام أحمد عوض جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص١١٧، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، المعهد العالمي، للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

تصرفات من الحكام، ويرى عامة الناس أنها ظلم، فالثورة واجبة عليهم[1].
وفي هذا السياق ، يمكن فهم ثورة ابن رشد، على الأشاعرة ،في نفيهم عن العقل القدرة على الحكم على الأفعال، هل هى حسنة أم قبيحة ؟ وكأنه يدعو الناس للثورة على الظلم والانتصار للعدل، وهو يرى أنه أمر مستقر في عقولهم وفطرهم.

وبالجملة: فإن من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين، يجعل أساس القيم هو العقل. وهو أمر مشترك بين الإنسانية جمعاء. فالعدل حسن والجور قبيح، واللغة خير برهان على ذلك. ففي كل لغة كلمة "العدل" كلمة نبيلة حبيبة على النفوس؛ وكلمة "الصدق" وكلمة "الحرية"و"التسامح"و "الوفاء" وغيرها، تعد من الألفاظ المحمودة، عند كل الأقوام.. وفيها أيضًا، أن نقيض تلك الألفاظ، وهو مذموم، لا يقبله أحد مثل "الجور" و "الظلم".
فلو قلت لأشد الناس جورًا إنه جائر لسخط من ذلك وأحب أن يوصف بالعدل، وذلك دليل وبرهان على وجود قيم مشتركة بين بني البشر لا يمكن تجاهلها ،عند الحوار مع الآخر، ليكون التفاهم نابعا من أرضية مشتركة هى العقل الإنساني.

وليس معنى ذلك، أن القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ، يذهبون مذهب القائلين بالقانون الطبيعي ، يكون فيه مصدر القانون ، هو العقل لا الشرع، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين في فلسفة القانون، بل إن هذه الثنائية لم تكن مطروحة لا في أذهان المعتزلة ولا الأحناف الماتريدية ولا محققي الحنابلة، ولا حتى ابن رشد، فتحكيم الشريعة الإسلامية إحدى المسلّمات الكبرى عند جميع مثبتي التحسين والتقبيح العقليين[2].
فجدل الشرع والعقل، وما لازمه من إثبات التحسين والتقبيح العقليين، مع الاعتراف بدور الشرع المثبت لما في العقل والفطرة، لهي نظرة واقعية ومشاهدة في الكون.
فالعقل، هو الآلة الدائرة في الكون، تتأمل فيه وتنظر وتلاحظ وتشهد، فهو شاهد الخالق في فطرة الإنسان والشرع، شهادة الله على الكون والكائنات وعلى رأسها الكائن الإنساني المستخلف في الأرض، ولا يمكن للشهادتين أن تتناقضا ولا أن تتصارعا.
فالأمور الكونية، لا تتوقف معرفتها على ورود الشرع، والأمور التشريعية، لا يمكن للعقل أن يستقل بسَنِّها من غير أن تأتي الشرائع السماوية، وعند تداخل

١- حسني زينة: العقل عند المعتزلة، ص١٨ وما بعدها، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٢ - الدكتور طه عوض غازي: دروس في فلسفة القانون، ص١٥٩، طبعة سنة ٢٠٠٤م، دار النهضة العربية، القاهرة، وكذا الدكتور ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي، ص٤٩ وما بعدها، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

المجالين في خطاب شرعي، لا ينبغي إنكار ما هو عائد، إلى أحد الطرفين، أو تجاهله على حساب الآخر، بل لا بد من تقييد، كل منهما بالآخر في الوجه،الذي يقوى عليه، فإن الحقائق الكونية ، كالحقائق الشرعية مقصودة للشارع، فلئن كانت الشريعة مصدر التكليف، فإن الكون مستقرة ومستودعه، ولا يمكن تصور الانفصام، بين الأمرين[1].

الفصل الثاني الأخلاق

المبحث الأول- صلة الأخلاق بالسياسة:

أولا- مدى ارتباط الممارسة السياسية، بالقيم الأخلاقية.

في البدء لا بد من التسليم بأن الممارسات السياسية تتم وتتحقق في مجتمع له معاييره ومثله الأخلاقية، ويجب أن نسلم كذلك بأن أي عمل يحدث ويتم في المجتمع فمن الضروري أن يسترشد بقواعد السلوك العامة المرعية، في هذا المجتمع ؛ من حيث الذوق العام والأخلاق، بحيث نستطيع التعرف بوضوح ،على الانحراف الأخلاقي، الذي يمجه المجتمع ؛ سواء كان هذا التزامًا بنصوص قانونية، أو أعراف متفق عليها، أو أديان أو إيديولوجيات، وغير ذلك.

ويتضح من هذا أن وجود ارتباط وثيق بين السياسة والأخلاق، في أي مجتمع من المجتمعات، لهو أمر ضروري، فحتى الأقوياء، الذين تنكروا للأخلاق في ممارساتهم السياسية، يقدمون أعمالهم تحت غطاء أخلاقي، ويحاولون إقناع أنفسهم وغيرهم، بأنهم يتصرفون وفق القوانين الأخلاقية.

ونتيجة لما تقدم، يمكننا أن نفهم مدى الارتباط بين السياسة والأخلاق، وسوف نتناول تقييم السلوك الإنساني، فالناس لديهم الأفكار الأخلاقية حول الخير والشر والحق والباطل والثواب والعقاب، وغالبًا ما تكون هذه الأفكار غير منتظمة، في نسق معرفي واضح، ومن ثم فمهمة علوم الأخلاق هي أن تجعل الفرد يستطيع أن يتمثل بوضوح طبيعة الوعي الأخلاقي ومحتواه، وهذا هو الذي يفسر لنا الصلة الوثيقة التي ربطت الأخلاق بالسياسة، خلال تطور الفكر الإنساني عبر العصور[2].

ومن هنا، نعلم أن كلا من أصل الدولة، والمفاهيم الأخلاقية مرتبطان بعضهما البعض؛ ارتباطًا وثيقًا، وإذا كانت المفاهيم الأخلاقية للفرد وأصول الدولة قد وجدت في حياة الجماعة الأولى، غير أن تطور الحياة العصرية وتشعب المصالح ،أدى

١- الدكتور نجم الدين عبد القادر الزنكي: نظرية السياق دراسة أصولية ص٣٨٧، طبعة سنة ١٤٢٧ هـ-٢٠٠٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.

[2] - الدكتور علي عبد المعطي، والدكتور محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، ص٣٠ طبعة سنة ١٩٧٤م دار الجامعات للنشر، الإسكندرية.

إلى وجود اختلاف، بين المفاهيم الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية للسياسة، وهكذا تم التمييز بين الحقوق والواجبات العامة التي يسندها الوضع السياسي[1].

ثم يأتي دور القانون بعد الأخلاق ليرتب ويقنن القواعد الأخلاقية التي حددت الحقوق والواجبات لدى الأفراد؛ لتعمل الدولة وتؤدي وظائفها من خلال هذا القانون المنظم للعلاقات الاجتماعية، حيث يعكس أنماطًا اجتماعية معينة ومحددة في دائرة الأخلاق، التي هى أوسع بكثير من دائرة السياسة.

فعن طريق هذه القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية، والأعراف والتقاليد والقواعد الأخلاقية التي توجد في تنظيم سياسي ما، يتم تماسك المجتمع، وتتحد فيه لغة التخاطب.

فمنذ فجر التاريخ والقيم التي تسود أمة ما لا يمكن فصلها عن الفعل السياسي والتصرفات التي تصدر من النخبة الحاكمة، تجاه شعوبها وتجاه جيرانها سلمًا أو حرباً.

فإذا رجعنا إلى الفكر اليوناني – مثلاً - نجد في فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو تلك الصلة الوثيقة ، بين السياسة والأخلاق. فدولة سقراط تقدس القانون العام وتحارب بلا هوادة الأفكار التي تتحدث عن نسبية الأخلاق التي أشاعها السفسطائيون، وتقدس كذلك روح التعاون؛ لأنها تقوم على اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة؛ لأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام وبناء الفضيلة على العلم ومعرفة النفس.

وبذلك استطاع سقراط أن يقضي على مقولة نسبية الأخلاق وسيادة الأقوى عند رجال الفكر السفسطائي، كما أن :**"مذهب سقراط الأخلاقي لم يخل من العنصر الديني [2]"**.

أما دولة أفلاطون فكانت قائمة على حكم النخبة المؤهلة بالمعرفة والحكمة لتحقيق سعادة المجموع؛ وذلك بالارتفاع بعقلية المواطن ورغباته نحو الكمال؛ لتسود العدالة كما وضح في جمهوريته التي يحكمها فيلسوف من أهم صفاته أنه يحب الحق، شجاع فاضل يحيا حياة مثالية، ويجد لذته في المشاركة الفعالة والعمل لسعادة المجموع، مبتعدًا عن كل إغراء يقود إلى الشهوة.

ثم تطور الفكر الأفلاطوني كما سبق بيانه، فجعل أفلاطون دولته أرستقراطية ، تستند لهيئة نيابية، وبعد مرور فورة الشباب، رأيناه يفضل الدولة المختلطة التي تجمع بين حكمة النظام الملكي وحرية النظام الديمقراطي[3].

---

١ - الدكتور محمد نصر مهنا: مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة، ص٣٩.

٢ - أندرية كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٨٢ ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود، و أبو بكر ذكري، طبعة سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، دار الشعب، القاهرة.

٣- الدكتور ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص٧٠ وما بعدها، الطبعة الثالثة، لسنة ١٩٨٨م وزارة الثقافة، بغداد.

فإذا ما وصلنا إلى أرسطو نجد دولته دولة دستورية قائمة على الطبقة الوسطى؛ لأنها تمثل الحكومة الصالحة، التي تطبق الدستور؛ باعتباره أسلوبًا للحياة، وهنا نرى اتفاق أرسطو مع سقراط وأفلاطون في تبني الهدف الأخلاقي للدولة، فالشرط الأساسي للحكم الفاضل أن يقوم على قانون يحترمه الجميع، بصرف النظر عن الشكل الذي يظهر فيه هذا الحكم، وهذا القانون من شرطه أن يكون لصالح المجتمع. فالحاكم الذي يحكم بلا قانون كالطبيب الذي يعالج مرضاه وفق هواه، لا وفق ما تقوله مبادئ الطب[1].

والسؤال الذي يتحتم علينا أن نطرحه ونجيب عنه، ما الهدف من ذلك الربط بين القيم الأخلاقية والسياسة عند اليونان؟

هل هدفه صالح المجموع؟ إننا نجد أن أفلاطون ، مع حرصه الشديد على تحقيق العدالة، لكن سيطرت عليه فكرة التقسيم الطبقي :"ويتفق مع تلك النظرة عنده ما نجده لديه من احتقار وازدراء للعبيد الذين ينظر إليهم على أنهم أقرب إلى الحيوانات منهم إلى بني البشر[2]".

والملاحظ كذلك أنه جعل الحكم حكرًا على فئة معينة، وهي طبقة الفلاسفة، فارتباط السياسة بالأخلاق في الفكر اليوناني القديم ؛ إنما هو ارتباط قد أقيم من أجل صالح الدولة، وليس لصالح البشرية، من أجل صالح الأصدقاء دون الأعداء، فقد أبيح الرق والتدمير لغير اليونانيين، بينما كفل المساواة أيضًا لليونانيين دون غيرهم. فالطبقية المحدودة انحسرت في نطاق المواطنين اليونانيين الذين لهم حق ممارسة الحكم، نتيجة المواطنة التي أكسبتهم حقًا في المشاركة السياسية وفي ولاية منصب الدولة [3].

ثانيا- الأخلاق والسياسة في القرآن الكريم .

لا شك أن آي القرآن قد تضمنت نصوصًا تحوي إطارًا فكريًا للمفاهيم المثالية السياسية، كما ينبغي أن تكون؛ لتشمل في النهاية مجموعة المبادئ التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية في داخل الدولة، التي تحكم العلاقة بين الحاكم

---

[1]- الدكتور حسن شحاتة سعفان: أساطين الفكر السياسي، ص٦٣ وما بعدها، طبعة سنة ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م، مكتبة النهضة المصرية.

[2]- الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات في علم الأخلاق، ص٧١ طبعة سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م دار الهاني، القاهرة.

[3]- الدكتور محمد ممدوح علي العربي: الأخلاق والسياسة، ص٩٣ ط: ٢٠٠٦ مكتبة الأسرة الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

والمحكوم، وفي الخارج بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى. فالقرآن ينظم كل هذه الأحوال، وذلك ببيان الأصول والقوانين والنظم التي تحكمها[1].

ويلاحظ المتأمل في آي القرآن الكريم أن الإسلام نظام شامل، وهو قد عبر عن هذه الشمولية بصورة جلية، والتطبيق المتكامل لتعاليمه يضمن سعادة الدنيا والآخرة، ولا يتحقق ذلك إلا بالجمع بين الرقي المدني والروحي معًا.

ونظام الإسلام المتكامل يتكون - عند تحليله- من منظومتين: منظومة الشعائر ومنظومة حفظ المعايش والممالك، وإن نسيج المنظومتين متشابك متماسك، وعندما نردد هذه المصطلحات الإسلام أو الدين أو العبادة أو الإيمان أو الشريعة أو العقيدة أو التوحيد، فنحن أمام هذه الثنائية. فترك الشقاق والنفاق والتشاحن والبغضاء، وكذلك ترك الروح الدموية والتعصب والتعالي بغير الحق، قد أضحى أصلاً من الأصول التي يفارق بها المجتمع الإسلامي طرائق المجتمع الجاهلي: ﭽ ﯜ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(القصص: ٨٣).

فمن أجل ذلك نجد حملة كبرى في الإسلام على الحياة الوحشية الدموية، حياة الغابة حيث الغلبة للأقوى، وحياة التفرق والتشرذم وحياة الفوضى والتحلل من كل القيم الخلقية التي عبر عنها القرآن الكريم بالجاهلية الأولى: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧﭨ ﭼ(آل عمران: ١٥٤) ﭽ ﯢ ﯣ □ □□ ﭼ(المائدة: ٥٠) ﭽ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ(الأحزاب: ٣٣) ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﭼ(الفتح: ٢٦).

وعندما نفصل بين المنظومتين، أعني منظومة حفظ المعايش والممالك، عن منظومة الشعائر، وما يصاحبهما من قيم خلقية، فهنا لا نستطيع أن نقف على أرضية صلبة، ونفتقد الهوية والعزة والقوة والتربية والوحدة والتماسك والسعادة الدنيوية والأخروية؛ لأننا بذلك نكون قد قطعنا عرى الإسلام بعضها عن بعض، فقوام السعادتين مبني على الحفاظ على هذه العرى، والتخلي عن هذا النهج معناه الحنين إلى الجاهلية.

ويتحدث القرآن الكريم عن ديمومة العلاقة بين المنظومتين، وذلك في قول الحق تبارك وتعالى ﭽ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﭼ(الحج: ٤١) فالإنسان مخلوق لمهمة كبرى؛ ليحقق مفهوم العبودية لله تعالى- وطريق تحقيق ذلك بالاستخلاف في الأرض، وهذا يعني: الخلافة

---

[1]- الدكتور محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص٤١ ط: ١٤١٦ هـ-١٩٩٥م، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة. وكذا الدكتور حامد ربيع: مقدمة كتاب سلوك الممالك لابن أبي الربيع، جـ١ ١٧٥، ط١: ١٩٨٢م. دار الشعب، القاهرة.

عن الله- تعالي - ؛ لتنفيذ مراده في الأرض، وهو ما يعني تسخير الكون للإنسان ، المنوط به تحقيق تلك المهمة[1] قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ (البقرة: ٣٠) وقال تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(يونس: ١٤).

ولقد تحدث القرآن الكريم عن السياسة والحكومة ، في مواضع كثيرة من آياته، فذكر الإمامة والخلافة والولاية والحكم، وهي في المفهوم القرآني أمانة بيد الحاكم، وضرورة مصلحية لهداية الإنسان وإصلاح الحياة البشرية لتحقيق العدل وتطبيق القانون والنظام ،اللذين يحفظان قيم الحق والعدل والخير، في هذا الوجود؛ طبقا لإرادة الله سبحانه.

فالأمر بالأسس الخلقية، وعلى رأسها العدل؛هو مقتضى دين الله، ومخالفته ضلال مبين، قال تعالى: ﭽ □ □ □ ﯽ ﯾ ﯿ ﯼ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(ص: ٢٦) يا داود:لقد صيرناك خليفة في الأرض، فتدبر أمر العباد من قبلنا بأمرنا؛ فكأنك خليفة عنا؛ فاحكم بين الناس بالعدل، ولا تمل مع ما تشتهي إذا خالف أمر الله - عز وجل- فيضلك عن دين الله[2].

وعن حرية الاختيار واحترام التعدد الفكري، يقول الله تعالى: ﭽ ﯾ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □□ □ □ □ ﭼ(البقرة: ٢٥٦) أي لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح جلي، دلائله وبراهينه قوية، فلا يحتاج إلى أن يُكرَه أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره؛ دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورًا[3].

وتأكيدًا لحرية الاختيار في الاعتقاد، يقول الله سبحانه وتعالى : ﭽ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭼ(يونس: ٩٩) وقد صحح ابن الجوزي المفاهيم المتعلقة بحرية الاختيار العقدي، وردّ على المفسرين القائلين بجواز إكراه الناس على الإيمان لأن الآية - من وجهة نظرهم- منسوخة بآية السيف: **"والصحيح أنه ليس ها هنا نسخ؛ لأن الإكراه على الإيمان لا يصح؛ لأنه عمل القلب"**[4].

وعن قيم التسامح والتعايش والتعاون والتعارف والأفضلية، فلا يمكن أن تكون على أساس عنصري أو متعلقة بالأحساب أو الأنساب؛بل تتعلق بقيمة خلقية،وهي التقوى، قال تعالى: ﭽ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﭼ(الحجرات: ١٣)وأفضلية الأسلوب السلمي، في حل أي خلاف: ﭽ ﯼ

[1] - الدكتور عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، ص٦١ الطبعة الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٣م المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
[2] - ابن الجوزي: زاد المسير جـ٧ ص٢٠ بتصرف.
[3] - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم جـ١ ٤٥٩ طبعة دار الشعب.
[4] - ابن الجوزي: السابق جـ٤ ص٥٢.

ی ی ی □ □ □ □□ □ □ □ □ □ چ(الأنفال: ٦١) ووجوب رد العدوان الخارجي، مع تحريم الاعتداء على المسالمين؛ لأن المولى -عز وجل- لا يحب أهل العدوان ،على هؤلاء المسالمين: چ□ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ ی چ(البقرة: ١٩٠).

فكل من لا يعد نفسه لقتال المسلمين ،ولا يفكر في الاعتداء عليهم ،داخل ضمن الأمر الإلهي؛ بوجوب الكف عنه، وهو حكم غير منسوخ ،في حق هؤلاء كما نقل ابن الجوزي ،عن بعض المفسرين[1].

وعن تحريم الاعتداء على الأموال، وعدم أكل أموال الناس بالباطل وتحريم الظلم بشتى صوره، يقول في ذلك القرآن الكريم: چگ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ چ(البقرة: ١٨٨).

والآيات في هذا المعنى كثيرة، ومتنوعة؛ إنها قيم خلقية تتعلق بالمجموع، يبني القرآن الكريم سلوكيات المجتمع الإسلامي عليها، فالحكم أمانة لها هدف سام؛ فعن علاقة الدولة بمواطنيها يقول الله- تعالى- مخاطبًا أولي الأمر في المسلمين: چ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې□ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ چ(النساء: ٥٨) فمع شمول الآية الكريمة لكل أمانة، وعلى كل مؤتمن على شيء أن يحفظه ويرعاه حتى يؤديه إلى صاحبه، بيد أنها تتناول حكام المسلمين بقرينة: چۅ ۉ ۉ ې ې ې ې□ چ الذي هو القسط، وضد الجور، ومعناه إيصال الحقوق إلى مستحقيها من أفراد الرعايا، وكذلك بقرينة چ□ □ □ □ □ چ يريد أن أمره تعالى أمة الإسلام ،حكامًا ومحكومين بأداء الأمانات والحكم بالعدل مع أنه شيء حسن في ذاته بيد أنه قوام الحياة الكريمة [2].

إذن أداء الأمانات بمختلف أشكالها المادية والأدبية إلى مستحقيها، والحكم بين الناس - كل الناس- بالعدل، هو واجب الدولة المسلمة ، مع رعاياها.. فالوصية ليست فقط للحكام بشعوبها، بل يكتمل الأمر بالطاعة المشروطة للأمراء، قال تعالى: چ□ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ چ(النساء: ٥٩) ولما أمر الله – تعالى- النخبة من الحكام ، ورجال الإدارة العليا ومعهم العلماء بأداء الأمانات والحكم بالعدل بين الرعية، أمر الناس بأن يطيعوهم وسماهم أولي الأمر، فإن اختلفتم أنتم وأولو الأمر في شيء من أمور الدين ؛فارجعوا فيه إلى الكتاب والسنة، فهو بجوار أنه خلق سياسي فإنه إيماني كذلك مرتبط بالعقيدة، أي أن الإيمان يوجب الطاعة، دون العصيان، ودلت هذه الآية الكريمة على أن طاعة

---

[1] - ابن الجوزي: السابق جـ١ ص١٧١.

[2] - الشيخ أبو بكر جابر الجزائري: أيسر التفاسير ص٢٣٦, ط١: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م مكتبة لينا، دمنهور.

الأمراء واجبة إذا وافقوا الحق، فإذا خالفوه فلا طاعة لهم، إنما الطاعة في المعروف[1].

وفي علاقة الدولة بغيرها من الدول، يجب عليها الوفاء بعهودها وجميع التزاماتها واحترام كلمتها، يقول تعالى: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﭼ(النحل: ٩١: ٩٣).

يأمر الله- تعالى- باحترام العهود والمواثيق، ويضيفها إليه- تعالى- "عهد الله"، ويحذر من نكث العهود، بعد إبرامها، كفعل تلك المرأة الحمقاء، التي تنقض غزلها، من بعد إحكامه وقوة إبرامه، وينادي بأن تكون المعاهدات والاتفاق بين الأمم ،مبنية على الإخلاص وحسن النوايا، دون الدخل والغش الذي يقصد به أن تكون أمة ،هي أربى وأزيد نفعًا من أمة، فتستفيد من المعاهدة على حساب أمة أخرى:ﭽ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﭼ(التوبة: ١٢).

فنكث العهود والاعتداء على الأبرياء، وتوجيه الطعنات للدين القويم بالسباب واللعنات، وترويج الأكاذيب والأراجيف عنه ، والسخرية والاستهزاء بكل ما يمت لهذا الدين بصلة؛ فلا مجال للصبر على هؤلاء الظالمين المعتدين، فالتصدي لهم بكل سبيل ،مشروع وواجب خلقي وعقدي وضرورة حياتية؛ لاستمرار العدل في الأرض، فإن فقدنا القدرة على المواجهة القتالية ؛فقد يكون تجهيز العدة لقتالهم والاستعداد الدائم لهم رادعًا لهم، فالحق بلا قوة، تحميه مصيره الضعف والهوان.

ويأمر القرآن الكريم الأمة بالتماسك وعدم التفرق؛ لأن الجبهة الداخلية، إذا لم تتصدع بالتشرذم المؤذن بالضعف والهزيمة؛ حققت النصر الخارجي على أعدائها، فالألفة بين القلوب نعمة امتن الله بها على المتمسكين بحبله، قال الله تعالى:

ﭽ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﭼ(آل عمران: ١٠٣).

فاعتصموا بدين الإسلام وبكتابه؛ مجتمعين عليه، ولا تتفرقوا تفرقكم في الجاهلية، يحارب بعضكم بعضًا، ولا تفعلوا ما يوجب التفرق ويزيل الألفة، واذكروا نعمة الله عليكم التي من جملتها الهداية والتوفيق للإسلام، المؤدي إلى التآلف وزوال الغل، إذ كنتم أعداء في الجاهلية متقاتلين، فألف بين قلوبكم بالإسلام؛ فأصبحتم بنعمة الله إخوانًا ، متحابين مجتمعين على الأخوة [2]

[1] - النسفي: ت (٦٨٧هـ) تفسير القرآن الجليل المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل جـ١: ٣٢٩ ط :١٤١٧هـ-١٩٩٦م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

[2] - القاضي البيضاوي:ت (٦٨٥هـ) أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ١ ص ١٧٣ بتصرف، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م دار الكتب العلمية، بيروت.

والحفاظ على تماسك المجتمع ،بالمحافظة على الدعائم التي تكوّن بها المجتمع المسلم فهو مجتمع قائم على وظيفة عقدية وشعائرية وخلقية، ويتم الحفاظ على هذه البنية ، بالتواصي بالحق وإصلاح ذات البين، فلكل فرد نصيبه من المشاركة في الحفاظ على هذه الوظيفة، وتصبح من الفروض الكفائية في حق الجميع ،ومن الفروض العينية في حق كل قادر.

والآيات في هذه المعاني كثيرة متعددة منها: **ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﭼ**(آل عمران: ١٠٤) وكما ثبّت القرآن تلك الأسس الأخلاقية للحكم والسياسة، تثبت كذلك مبدأ الشورى والتشاور، كأساس من أسس النظام السياسي في الإسلام، فقال - تعالى - مخاطباً نبيه الكريم: **ﭽ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭼ**(آل عمران: ١٥٩) وهو أمر للنبي بمشاورة أصحابه، مع أنه ρ وإن كان أكمل الناس عقلاً ،بيد أن علوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله، لاسيما فيما يفعل من أمور الدنيا، إنما أمر النبي بذلك؛ ليقتدي به الخلفاء من بعده في المشاورة ويصير سنة في أمته[1].

فإذا حدثت تلك المشورة، أحدثت ألفة بين الحاكم والمحكومين : "إذا شاورهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلح ،في تلك الواقعة؛فتصير الأرواح متطابقة متوافقة ،على تحصيل أصلح الوجوه فيها" [2].

فالشورى - بجوار فائدتها الاجتماعية في أخلاق المجتمع- لها فائدة نفعية كذلك: **"وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد، مما يعين على حصوله"**[3]

وهذا هو السر ،عند الاجتماع في الصلوات، وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد، ويد الله مع الجماعة، والذئب يأكل من الغنم القاصية.وقال تعالى :واصفًا المؤمنين في حياتهم السياسية والاجتماعية: **ﭽ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﭼ**(الشورى: ٣٨)

وهنا، في هذه الآية الكريمة، تصوير لخصائص الجماعة المسلمة، التي تطبعها وتميزها. ومع أن هذه الآيات مكية نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة، فإننا نجد فيها أن الشورى من صفة هذا المجتمع المسلم، فأمرهم شورى بينهم، يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظامًا سياسيًا

---

[1] - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، المجلد الرابع ص٥٣١ وما بعدها الطبعة الأولى ١٩٩٢م-١٤١٢هـ دار الغد العربي، القاهرة.

[2] - السابق: نفسه.

[3] - السابق: نفسه.

للدولة، فهو طابع أساسي أخلاقي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كمجتمع، ثم يتسرب من المجتمع إلى الدولة بوصفها إفرازاً طبيعيًا له [1].

والمجتمع القرآني قائم على مبدأ الشورى، ينفر من الاستبداد بكل صوره، ولقد تحدث القرآن الكريم عن الفرعونية السياسية، وهى قمة ظاهرة الاستبداد، ففرعون خاطب قومه؛ مدعيًا أنه هو الذي يهديهم سبيل الرشاد ﭽ ﮪ ﮯ ﮯ ﯓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﭼ(غافر: ٢٩) فتعريف الرشادة والرشد في هذه الظاهرة الفرعونية ، مرجعه إلى ما يراه المستبد ،لا ما تقرره حقائق الواقع ،أو معطيات العقل. فالمستبد يعلن صراحة أنه يملك الحقيقة المطلقة، ولا يقبل من غيره إلا الخضوع غير المشروط لها.

ففرعون لا يهمه السلم الاجتماعي، فقد نبذ الأخلاق واعتبر أن الحفاظ على الملك غاية؛ يضحي من أجلها بكل غال ونفيس، ويضرب بالقيم الخلقية عرض الحائط، فلا عجب فالغاية عنده تبرر الوسيلة: ﭽ ﮯ ﮯ ﯓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﭼ(القصص: ٤) إن الحاكم المصري الطاغية، المدعي الربوبية والألوهية ؛ علا في مصر وطغى وتكبر وتسلط، وجعل أهلها طوائف، فلم يتعامل مع طوائف المجتمع بالعدل والمساواة، ومن أجل الإبقاء على ملكه عن طريق قاعدة فَرِّق تسد، يستضعف طائفة من تلك الطوائف وهى طائفة بني إسرائيل، يذبح أبناءهم ساعة ولادتهم، ويستحي نساءهم - أي بناتهم - ليكبرن للخدمة، وسببه أن كهّانه وسياسييه أعلموه أن ملكه مهدد بوجود بني إسرائيل أقوياء، فاستعمل طريقة؛ لتقليلهم والحد من كثرتهم.

إذن فقد تضمن القرآن الكريم المبادئ العامة التي هي قوام القيم الأخلاقية السياسية، كما مر في الشورى، ويشتمل كذلك على مبدأ مهم جدًا، في الحياة السياسة؛ إضافة إلى مبدأ المساواة والعدالة، ومبدأ الطاعة وهو أحد دعائم استقرار المجتمع، ثم أهم المبادئ التي تقوم عليها السياسة الخارجية الفاضلة ،كمبدأ القوة، والرحمة، والوفاء بالعهود والمواثيق؛ وهكذا يثبت القرآن المبادئ الأساسية للسياسة، ويوضح مرتكزاتها ،في العديد من آياته، والأخلاق ،هى الدعامات لتلك المبادئ.

ثالثا- مفهوم السياسة الأخلاقية ،في السنة النبوية.

الغاية التي بعث النبي- ρ - من أجلها هى أن يتمم مكارم الأخلاق، والجوانب السياسية في حياة النبي متعددة ومتشعبة، سوف نختار منها مجموعة أحاديث، تتعلق بارتباط الجانب السياسي، بالجانب الأخلاقي.

[1]- سيد قطب: في ظلال القرآن المجلد الخامس ص٣١٦٥, ط١٣: ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م ، دار الشروق، القاهرة.

إن المسئوليات متعددة، تبدأ من الأسرة وتنتهي بالإمامة العظمي؛ أي رئاسة الدولة. وكل إنسان صاحب مسئولية ،وهو مسئول عن تصرفات، من كان تحت حكمه، والهدف الأسمى للمجتمع المسلم ،هو الإنسان في حريته وضمان أمنه الاقتصادي والاجتماعي، واتضح مظهر التفاعل الاجتماعي مع القيادة العليا ،بحيث اتخذ أشكالاً مثالية.

فالطاعة الجماهيرية الواجبة تأتي نتيجة لعدالة هذه الدولة الإسلامية، ورغبتها في خدمة المجتمع. ولم يكن القائد أو من يعينه هو المسئول الوحيد في الدولة والمجتمع، بل إن الفرد - أي فرد- هو مسئول، بنص الحديث الشريف فعن عبد الله بن عمر يقول: سمعت رسول الله - ρ - يقول: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته. قال: وحسبت أن قد قال: والرجل راع في مال أبيه ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته [١]".

فالسلطة أمانة، بيد الحاكم، ورعاية لشئون الأمة، فهو أمين وراع ومسئول، وليست السلطة تملّكًا للأمة، ولا تسليطًا عليها.. يتصرّف فيها تصرّف المالك، ويعاملها تعامُل المُتسلِّط.

كلكم راع حافظ ملتزم بصلاح ما قام عليه، وهو ما تحت نظره من الرعاية وهى الحفظ، يعني كلكم مستلزم بحفظ ما يطالب به من العدل، إن كان واليًا، وعدم الخيانة إن كان موليًا عليه وكل راع مسئول عن رعيته في الآخرة، فكل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه، والقيام بمصالحه في دينه ودنياه[٢].

فإذا قام كل مسئول، بما عليه من واجب كان بها، وحصل له الحظ الأوفر والجزاء الأكبر، وإلا طالبه كل أحد من رعيته بحقه في الآخرة. فالإمام الأعظم أو نائبه راع ،فيمن ولي عليهم، يقيم الحدود والأحكام على سنن الشرع، ويحفظ الشرائع ويحمي البيضة، ويجاهد العدو، وهو مسئول عن رعيته هل راعى حقوقهم أو لا[٣].

ومبدأ المسئولية المثبت في هذا النص، وفي العشرات من النصوص التي تتحدث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن النصيحة والمحاسبة، يعطي الأمة حق مساءلة الحاكم عن تقصيره وسوء إدارته، أو استغلاله للسلطة، أو انحرافه عن المبادئ، كما هو مسئول أمام الله -سبحانه- يوم يقوم الأشهاد، فعن معقل بن يسار

[١]- رواه البخارى كتاب الجمعة، باب١١، حديث رقم (٨٩٣).

[٢]- عبد الرءوف المناوي: ت (١٠٣١هـ) فيض القدير جـ٥ ص٥٢,ط٢: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م مكتبة مصر، القاهرة.

[٣]- السابق: نفسه.

المزني قال: إني سمعت رسول الله- ε - يقول: **"ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت، وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة**[1]".

وكذلك الوعيد الشديد لمن شق على الأمة إذا تولى مسئولية ما، فيصاب في الدنيا والآخرة بمثل فعله في الأمة، فالجزاء من جنس العمل، فعن عائشة- τ – قالت: سمعت من رسول الله- ρ - يقول في بيتي هذا: **"اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا ،فرفق بهم فارفق به**[2]".
فهذا دعاء من النبي- ρ - على من تولى أمور المسلمين الخاصة والعامة، حتى الإنسان، يتولى أمر بيته، ولهذا قال: "من ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به، والرفق أن تسلك أقرب الطرق وأرفق الطرق بالناس، ولا تشق عليهم في شيء ليس من أمر الله ورسوله، فإن شققت عليهم فإنك تدخل في الطرف الثاني من الحديث، وهو الدعاء أن الله يشقق عليك إذا شققت على الأمة بما لم ينزل به الله سلطانًا؛ فإنه مستحق لهذه الدعوة من رسول الله- ρ- .
وعن عائذ بن عمرو - وكان من أصحاب رسول الله- ρ - دخل على عبيد الله بن زياد فقال: أي بني إني سمعت رسول الله -ρ - يقول: **"إن شر الرعاء الحطمة فإياك أن تكون منهم"**[3]، فقال له: اجلس فإنما أنت من نخالة أصحاب محمد- ρ - فقال: وهل كانت لهم نخالة؟ إنما كانت النخالة بعدهم وفي غيرهم.
فالحطمة: الذي يحطم الناس، ويشق عليهم ويؤذيهم، فهذا شر الرعاء. وإذا كان هذا شر الرعاء فإن خير الرعاء اللين السهل الذي يصل إلى مقصوده بدون عنف، فلا يجوز للإنسان، الذي ولاه الله تعالى - على أمر من أمور المسلمين أن يكون عنيفًا عليهم، بل يكون رفيقًا بهم، ويجب الرفق بمن ولاه الله عليهم ،بحيث يرفق بهم في قضاء حوائجهم وغير ذلك، مع كونه يستعمل الحزم والقوة والنشاط؛ يعني لا يكون لينًا مع ضعف، ولكن ليناً بحزم وقوة ونشاط.
عن أبي مريم الأزدي -τ -: أنه قال لمعاوية- τ-: سمعت رسول الله- ε - يقول: **"من ولاه الله شيئًا ،من أمور المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم**

[1] - رواه مسلم كتاب الإيمان، باب٦٣، حديث رقم (٣٨٠)، والدارمي كتاب الرقاق، باب٧٧، حديث رقم (٢٨٥٢).
[2] - رواه مسلم كتاب الإمارة، باب٥، حديث رقم (٤٨٢٦).
[3] - رواه مسلم كتاب الإمارة، باب٥، حديث رقم (٤٨٣٨).

وخلتهم وفقرهم،احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[1] فجعل معاوية رجلا على حوائج الناس.

ففيه التحذير من اتخاذ الإنسان، الذي يوليه الله تعالى- أمرًا من أمور المسلمين حاجبًا، يحول دون خلتهم وفقرهم وحاجتهم، وأن من فعل ذلك فإن الله سبحانه وتعالى- يحول بينه وبين حاجته وخلته وفقره، فلما حُدث معاوية - τ - بهذا الحديث اتخذ رجلاً، لحوائج الناس، يستقبل الناس وينظر ما حوائجهم، ثم يرفعها إلى معاوية- τ - بعد أن كان أميرًا للمؤمنين.

وهكذا أيضًا من له نوع من الولاية وحاجة الناس إليه فإنه لا ينبغي أن يحتجب دون حوائجهم، ولكن له أن يرتب أموره بحيث يجعل لهؤلاء وقتًا، ولهؤلاء وقتاً، حتى لا تنفرط عليه الأمور.

ولا يجوز للحاكم المسلم أن يحابي أحد أقاربه ، أو حاشيته، فيوليه ما لا يستحق، ويحرم من يستحق، والرسول - ε - يجعل هذا إيذانًا باقتراب الهلاك، فعن أبي هريرة قال: "**بينما النبي - ε - في مجلس يحدث القوم، جاءه أعرابي فقال: متى الساعة، فمضى رسول الله - ε - يحدث، فقال بعض القوم سمع ما قال ، فكره ما قال، وقال بعضهم بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله. قال: فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة. قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة** [2]".

كما لا يجوز إسقاط عقوبة مقررة، عمن يستحقها لنسبه، أو جاهه أو قربه من ذوي السلطان، وفي هذا جاء الحديث: "**أتشفع في حد من حدود الله؟**" ثم قام فخطب، ثم قال: "**إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها** [3]".

وقد بينت السنة أن تسمية الرشوة هدية لا يغير شيئا من حقيقتها: عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل النبي - ε - رجلاً من بني أسد يقال له ابن اللتبية على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي. فقام النبي- ε - على المنبر، قال سفيان أيضًا: فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "**ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول هذا لك وهذا لي؟ فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به**

[1]- رواه أبو داود في سننه كتاب الخراج، باب١٣، حديث رقم (٢٩٤٨).
[2] - رواه البخاري كتاب العلم، باب٢، حديث رقم (٥٩).
٣- رواه البخاري كتاب أحاديث الأنبياء، باب٥٤، حديث رقم (٣٤٧٥).

يوم القيامة ، يحمله على رقبته، إن كان بعيرًا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه ألا هل بلغت ثلاثًا (١)".

إن السياسة الإسلامية في الداخل، يجب أن تقوم على أساس العدل والإنصاف والمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات والعقوبات، وعلى الصدق مع الشعب ، ومصارحته بالحقيقة، دون تضليل أو تدجيل وكذب عليه، فإن أحد الثلاثة الذين لا ينظر الله إليهم يوم القيامة كما أخبر النبى -ρ- ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم **"ملك كذاب**(٢)".

ويكفي الإمام العادل شرفًا، أن يكون مجلسه من النبي يوم القيامة أقرب المجالس، ومن المعلوم يقينًا أن الرسول في أعلى مقام ، يوم القيامة، فعن أبي سعيد قال: قال رسول الله - ε-:**"إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسًا إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلسًا إمام جائر"**(٣).

وللإمام العادل أيضًا فضيلة أخرى، وهي التقدم على من يظلهم الله في ظله: عن أبي هريرة - τ - عن النبي- ε - قال: **"سبعة يظلهم يوم القيامة في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله (٤)".**

وعلى الطرف المقابل من الإمام العادل، نجد المصير المشئوم ، ينتظر الحاكم الظالم المستبد، فهو أشد الناس عذابا يوم القيامة، فعن أبي سعيد الخدري قال رسول الله- ε: **"أشد الناس يوم القيامة عذابا إمام جائر (٥)".**

وله كذلك عقوبة أخرى، وهي الحرمان من شفاعة النبي- ε: عن أبي أمامة قال: قال رسول الله- ε: **"صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَنْ تَنَالَهُمَا شَفَاعَتِي: إِمَامٌ ظَلُومٌ، وَكُلُّ غَالٍ مَارِقٍ**(٦)".

١- رواه البخارى كتاب الأحكام، باب٢٤، حديث رقم (٧١٧٤).

٢- رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده، حديث رقم (٦٠٨١)، ومشيخة ابن طهمان حديث رقم (١٢١)، رواه الطبراني في الأوسط (٤٥٩٥) باب من اسمه عبد الله.

٣- رواه الترمذى كتاب الأحكام، باب٤، حديث رقم (١٣٧٩)، وأحمد مسند أبى سعيد الخدرى، حديث رقم (١١٤٧٥).

٤- رواه البخارى كتاب الأذان، باب٣٦، حديث رقم (٦٦٠)، ومسلم كتاب الزكاة، باب٣٠، حديث رقم (٢٤٢٧)، والترمذى كتاب الزهد، باب٥٣، حديث رقم (٢٥٦٨).

٥ - رواه أحمد بلفظ: «إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَقْرَبَهُمْ مِنْهُ مَجْلِساً إِمَامٌ عَادِلٌ وَإِنَّ أَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَشَدَّهُ عَذَاباً إِمَامٌ جَائِرٌ» مسند أبى سعيد الخدرى، حديث رقم (١١٤٧٥).

٦ - رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب الصاد، من روى أبو غالب صاحب المحجن، حديث رقم (٧٩٦٣).

وكذلك للحاكم الظالم عقوبة شديدة، ليست فقط الحرمان من الجنة، بل من مجرد الاقتراب منها، فعن أبي هريرة قال رسول الله ε-: " **صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ مُمِيلاتٌ مَائِلاتٌ رُءُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ لا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ وَلا يَجِدْنَ رِيحَهَا وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا وَكَذَا** [1]".

فالسلطة في الإسلام تكليف لا تشريف، والمؤمن لا يطلبها ولا يسعى إليها إلا إذا تعينت عليه أو كلف بها بلا سعي منه إليها، فإن إعانة الله تأتيه لا محالة؛ ولهذا كانت الإمارة حتى ولو على عدد قليل مسئولية لها حسابها، فعن أبي أمامة الباهلي قال- ε: "**ما من رجل يلي أمر عشرة فما فوق ذلك إلا أتى الله- Y - مغلولا يوم القيامة يده إلى عنقه، فكّه بره أو أوبقه إثمه. أولها ملامة وأوسطها ندامة، وآخرها خزي يوم القيامة** [2]".

والأصل أن هذا التوجيه الخلقي تأتي ثماره ، عندما يكون الحاكم مسلمًا، ناشئا في بيئة مسلمة، وقد تربى على مبادئ العقيدة، فتذكيره بالآخرة يعطي نتائج طيبة، وشواهد التاريخ تؤكد ذلك، وبيان فوائد العدل ومفاسد الظلم قد يكون له عائد مفيد، وهي ميزة من ميزات هذا الدين.

ومن السلوكيات المحمودة في الحكام أن يجتهدوا في مشاركة شعوبهم في المحن التي تمر بها؛ فلهذا دور، في تقوية عزائم الشعوب على تخطي العقبات ، وتجاوز المحن، فإذا انغمس الحكام في الترف ، وذاقت الشعوب مرارة الضنك والحرمان، ساعد ذلك على شيوع النقمة ، والدعوة للثورة على هذا الإجحاف المرير.

ولهذا فمن الأخلاقيات الإسلامية للحاكم المسلم أن يشارك شعبه في النوائب والمحن، فالتعاليم النبوية توضح أن على الحاكم مشاركة رعيته، في أيام الشدة والضيق، فقد تمر بالدول سنوات عجاف، لأسباب مختلفة، فعلى الحاكم مشاركة رعيته فيما يقاسون من تعب وضنك.

ففي غزوة الخندق فضّل الرسول- ε - البقاء في المدينة المنورة وتشاور مع أصحابه واستقر الأمر على حفْر الخندق، ووزع أعمال الحفر بالتساوي بين أصحابه، واشتغل هو بنفسه بالحفر ، كبقية أصحابه، بل استأثر دونهم بالأماكن الصلبة في منطقة الخندق ، التي لم يستطع أصحابه

١- رواه مسلم كتاب اللباس والزينة، باب٣٤، حديث رقم (٥٧٠٤).
٢ - رواه أحمد حديث أبى أمامة الباهلى، حديث رقم (٢٢٩٦٠).

التغلب عليها، وكان يشد أزرهم ويرفع معنوياتهم في هذا الموقف العصيب[1].

هنا يعلمنا النبي- ε - أيضًا مشاركة الحاكم الفعلية لشعبه في العمل الذي قد تضطر إليه الأمة لسبب من الأسباب، فالمشاركة للرسول- ε - في هذا العمل كانت مشاركة حقيقية ، بكل ما فيها من صعوبة وقسوة، وقد اجتهد في تدعيم القوى المعنوية لرجاله حتى يوقنوا بأن الضائقة التي تواجههم سحابة صيف عن قليل تنقشع[2].

فلم يكتف بأول ضربة، ثم بعد ذلك يدير ظهره لأصحابه فلا يراه أحد منهم بعد ذلك، أو أن يقف موقف المشجع بمجرد الكلام، بل انطلق- ε - يشارك جنده التعب والمشقة حتى غطى التراب جسده، فعن البراء بن عازب قال: "لما كان يوم الأحزاب وخندق رسول الله- ε - رأيته من تراب الخندق، حتى وارى عني الغبار جلدة بطنه، وكان كثير الشعر، فسمعته يرتجز بكلمات ابن رواحة وهو ينقل من التراب يقول:"**والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا فأنزلن سكينة علينا وثبت الأقدام إن لاقينا إن الألى قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا". قال: ثم يمد صوته بآخرها**[3].

فقد رأى النبي- ε - أنه وأصحابه متضامنون متكافلون يتقاسمون النعمة بينهم مهما قلّت كما يتقاسمون بينهم المحنة مهما عظمت وكثرت فمن أجل ذلك أرسل جابر إلى داره ليهيئ لهم الطعام، وانفتل هو إلى عامة القوم يناديهم أن يقبلوا جميعًا إلى صنيعة كبرى لهم في دار جابر [4].

والحاكم يتساوى مع الرعية أمام القانون يقف معهم على قدم المساواة أمام القضاء ليفصل بينهم، وهذا هو النبي- ε - يعقد جلسة للمظالم قبل وفاته-ε- قائلاً: "**أيها الناس، إني قد دنا مني حقوق من بين أظهركم، فمن كنت جلدت له ظهرًا فهذا ظهري فليستقد منه، ألا ومن كنت قد شتمت له عرضًا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن كنت أخذت له مالاً فهذا مالي فليستقد منه.** [5]".

---

[1] - اللواء الركن محمود شيث خطاب: الرسول القائد ص٣٣٧ الطبعة السادسة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م دار الفكر، بيروت.

[2]- الشيخ محمد الغزالي: فقه السيرة ص٣١٦ طبعة سنة ١٩٧٦م دار الكتب الحديثة، القاهرة.

[3]- رواه البخارى كتاب المغازى، باب٢٩، حديث رقم (٤١٠٤).

[4]- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية، ص٢٢٠.

[5] - رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٢٧٣٠) باب من اسمه إبراهيم.

ومن واجبات الحاكم الأكيدة ، في كل عصر احترام القضاء ، مع تأكيد القيام بتنفيذ الأحكام التي يقضي بها القضاء العدل المشهود له بالنزاهة؛ حتى تعم النصفة، فلا يعتدي ظالم ولا يضعف مظلوم [١].

وعلى الحكومات أن تحرص على كفاية كل من يعمل في سلك القضاء أولاً: لما فرضه الشرع من كفاية العمال والموظفين ، كما في حديث المستور بن شداد- τ - قال: سمعت النبي- ε - يقول: **"من كان لنا عاملاً مسكن فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادمًا، فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنًا.. من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق [٢]"**.

وسبب هلاك الأمم، هو شيوع الظلم في إقامة العقوبات على الضعفاء، وإعفاء الأشراف والأغنياء عن إقامتها، فعن عائشة رضي الله عنها أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله- ε؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله -ε - فكلمه أسامه، فأنكر الرسول عليه إنكارًا شديدًا، بل قال إنه على استعداد أن يقيم الحد على أقرب الناس إليه فاطمة ابنته[٣].

وإذا كان الإسلام يأمرنا بالستر على العصاة :**"من ستر مسلمًا ستره الله [٤]"**فإن ذلك مشروط بعدم وصول الجرم إلى السلطة القضائية بطريق مشروع (الشهادة المعتبرة أو الإقرار الصحيح أو غير ذلك) فعن عبد الله بن عمرو بن العاص -τ - أن رسول الله- ε - قال: **"تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب [٥]"**.

وهذا الحديث فيه دعوة النبي- ε - لنا للتسامح ، فيما بيننا حتى في الحدود، ولكن فيه تحذير مفاده أن جرائم الحدود إذا اكتسبت الصفة القانونية بعرضها على السلطة القضائية فيجب عندئذ تطبيق الحدود المترتبة عليها؛ لأن إقامتها حق لله- تعالى - لا يجوز التنازل عنه، وذلك يحفظ العدالة ويبقي على هيبة الدولة وسمعتها.

١- ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك جـ٢

٢ - رواه أبو داود كتاب الخراج، باب١٠، (٢٩٤٥).

٣ - سبق تخريجه.

٤ - رواه ابن ماجه كتاب الحدود، باب٥، حديث رقم (٢٥٤٤).

٥- رواه أبو داود في سننه كتاب الحدود، باب٥، العفو عن الحدود ما لم تبلغ السلطان، حديث رقم (٤٣٧٦) وأخرجه النسائي كتاب قطع السارق، باب٥، ما يكون حرزا وما لا يكون، حديث رقم (٤٨٨٦).

ويبين لنا النبي- ε- أن الصراع بين الحق والباطل ، وبين الجور والعدل صراع دائم مستمر، حتى ينشأ في عصور العدل من لا يعرف الجور ولا يتصوره، وقد يستمر الظلم والجور حتى ينشأ فيه من لا يعرف غيره ، ولا يتصور العدل، فعن معقل بن يسار قال: قال رسول الله- ε:**"لا يلبث الجور بعدي إلا قليلا حتى يطلع، فكلما طلع من الجور شيء ذهب من العدل مثله، حتى يولد في الجور من لا يعرف غيره، ثم يأتي الله- تبارك وتعالي- بالعدل، فكلما جاء من العدل شيء ذهب من الجور مثله، حتى يولد في العدل من لا يعرف غيره [1]"**.

وهكذا تسير الحياة، يمضي الحكم يتناوله عادل وظالم، ليشهد التاريخ عدل العادلين وجور الجائرين، فإن **"الذي يخلد به ذكر الملوك على غابر الدهور عدل واضح أو جور فاضح، هذا يوجب له الرحمة وهذا يوجب له اللعنة [2]"**.
ومواجهة السلطة الغاشمة لها جائزة أخروية توازي أجر سيد الشهداء، فقد قال رسول الله - ε - : **"سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى سلطان جائر فأمره فنهاه فقتله [3]"**.

إن النظر في الأحاديث النبوية التي أوردناها آنفًا يوضح لنا معنى السياسة في الإسلام، في جانبها الخلقي، وهذا الجانب الخلقي يشمل إدارة جهاز الدولة، وقيام الحاكم بواجبه المحدد له تجاه المحكوم، وفسح المجال أمام المحكوم لأن يمارس حقه، وموقف المحكوم من الحاكم الملتزم والمتجاوز، وعلاقة الدولة بغيرها من الدول.

فالسياسة في الإسلام تعني إدارة شئون الحكم، وتربية الإنسان على القيم والمبادئ الإسلامية، وتعني المعارضة ، ومقاومة الحاكم الظالم، وتقديم الخدمات، وإعمار البلاد وتطويرها، كما تعني توجيه شئون الاقتصاد وترشيدها، وحفظ أموال الأمة وإنمائها، كما تعني الانتصار للمظلوم والوقوف بوجه الظالم ، وكل علاقة يدخل فيها الحاكم والمحكوم ممّا يرتبط برعاية شئون الأمة وتدبيرها.

---

[1]- رواه أحمد في المسند، مسند البصريين، حديث معقل بن يسار τ ٢٦/٥، حديث رقم (٢٠٨٤٤) قال الهيثمي: مجمع الزوائد: كتاب الخلافة، باب في العدل والجور: "فيه خالد بن طهمان وثقه أبو حاتم الرازي وابن حبان وقال: يخطئ ويهم، وبقية رجاله ثقات".
[2]- الطرطوشي: ت (٥٢٠هـ) سراج الملوك ٢٢٠/١.
[3]- رواه الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة رضى الله عنهم، حديث رقم (٤٨٣٦) وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والمعجم الكبير للطبراني باب من اسمه حمزة حديث رقم (٢٨٨٨).

وتعنـي القيـام بمهمـة القضـاء، والـدفاع، وحمايـة الأمـن، وتمثيـل الحـاكم للأمـة والنيابـة عنهـا، وحفـظ حقوقهـا الأدبيـة والإنسـانية.. إلـخ، وبـذا يتضـح أن الفهـم الإسـلامي للسياسـة يختلـف عـن الفهـم الميكـافيللي ،والماركسـي والرأسـمالي ، وأمثـال تلـك المفـاهيم التـي يريـد الـبعض تقـديمها علـى أنهـا مفـاهيم ناجحـة لأنهـا مطبقـة علـى أرض الواقـع ، ولهـا الهيمنـة فـي واقـع السياسـة الدوليـة. أمـا المفـاهيم الإسـلامية فهـي موجـودة ومسـطرة فـي تـراث الأمة الإسلامية، وليس لها مردود واقعي ملموس، على أرض الواقع[1].

والوفاء بالعهود والمواثيق سمة أساسية، للسياسة الإسلامية، وقد كان النبي-- ε مثالا، يحتذى في احترام الاتفاقات ورعاية العهود، وإن رأى أصحابه فيها أحيانًا ما يعتقدونه إجحافًا بالمسلمين، كما في صلح الحديبية ، فإذا كان بعض الناس يعتقد أن السياسة لا أخلاق لها، فهذا أبعد ما يكون عن سياسة الإسلام، التي تقوم - أول ما تقوم- على العدل والوفاء ، والصدق والشرف ومكارم الأخلاق ، فلما جاء رجل يريد أن ينضم إلى جيش المسلمين في إحدى الغزوات ضد قريش، وكان الرجل قد عاهدهم ألا يحارب في صف عدوهم، لم يستجب له النبي- ε - وأمره بالوفاء قائلاً: **"نفي لهم بعهدهم، ونستعين الله عليهم**[2]**"**.

[1]- الدكتور زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين ص٦ الطبعة الثانية ١٤١٤هـ-١٩٩٣م دار الشروق، القاهرة.

[2]- رواه مسلم كتاب الجهاد، باب٣٥، حديث رقم (٤٧٤٠)، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (٣٩٣٠).

المبحث الثاني: الأخلاق والسياسة عند الحنابلة.

أولا-عبد الرحمن بن الجوزي وصلة الأخلاق بالسياسة.

لم يؤلف الرجل - مع كثرة تأليفه- كتابًا منفردًا، مخصصًا للفكر السياسي إلا كتاب **"الشفا في مواعظ الملوك والخلفاء"** ولكنه مخصص لجانب واحد من جوانب الفقه السياسي لدى المسلمين، هو جانب الوعظ والنصح، فمن يريد أن يبحث في الفكر السياسي ، بجوانبه المختلفة لدى ابن الجوزي، فعليه أن يبحث ذلك في جميع كتبه؛ ولأن الكتاب متعلق بما نحن بصدد الحديث عنه ، الجانب الأخلاق وصلته بالسياسة، فسيكون التركيز هنا على هذا الكتاب.

والكتاب- كما هو واضح من عنوانه - مجموعة من "النصائح" تقدم بها ابن الجوزي إلى الملوك ، الذين نالوا لقب "خليفة"، ولعل الهدف منها ، هو الربط بين كل ما هو شرعي ، وما هو متعلق بالسلطة ؛ لأجل ردم الفجوة ، التي أحدثتها التصرفات الملوكية؛ ففرقت بين ما هو شرعي، وبين ما هو سياسي.

وسبب تأليف الكتاب ، أن ابن الجوزي قد ألف كتبًا لعوام الناس، في الوعظ وكان لها أثرها الواضح عليهم، فحدثته نفسه أن يخاطب بهذه المواعظ الملوك؛ لعلها تؤثر فيهم، بل يعتبر هؤلاء الملوك أحق الناس بهذا الوعظ، من عموم الناس [1].

بدأ ابن الجوزي، في الباب الأول، ببيان شرف الولايات وخطرها، وكأنه يتحدث عن إحدى السنن الكونية، فالحصول على المعالي أساسه المخاطرة، ولا يمكن أن تنال الراحة بالراحة، فالتاجر الذي يركب البحر وفيه خطورة إذا سلم من البحر ، سلم له الربح الوفير، ولم يزاحمه أحد في التقدم، والسلطان له جاه ومكانة ، إذا سلمت تصرفاته من الظلم، لم يتقدم عليه أحد كذلك[2].

وأهل العبادة، من قوام الليل ،وصوام النهار، نفعهم لازم لهم ،لا يتعدى نفعهم لغيرهم، أما الملوك والسلاطين فنفعهم متعد إلى غيرهم، فتزيد مرتبتهم على كل هؤلاء، فبجهد الملوك في نشر الأمن والأمان يتعبد من يتعبد ويتاجر من يتاجر :**"ويشتغل بالعلم المتعلمون، فكأنه عبد الله بعبادة الكل [3]"**.

---

[1] - ابن الجوزي: الشفا في مواعظ الملوك ص٤٣ الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م المكتبة التجارية مكة المكرمة.

[2] - السابق: ص٤٥.

[3] - السابق: نفسه.

والمجتمع ينقسم إلى عامة وخاصة، وصلاح العامة ، مرتبط بصلاح نخبة المجتمع من السلاطين والعلماء، وظلم السلاطين له عواقب دنيوية، من فوات الذكر الجميل في الدنيا، وينال عقوبة الظالمين في الآخرة :"**وإن جار السلطان في ولايته فإنه شين لذكره الجميل، في الدنيا ، وأعد له العقاب في الأخرى** [1]".

وفي الباب الثاني، يتحدث عن العدل ،وهي السمة التي يفترض أن يتحلى بها الحاكم أو السلطان، وكأنه يريد أن يقول: لا غنى عن تلك الصفة الجليلة ، لكل من يريد دوام ملكه، ويذكر رواية ،عن فضل هذا العدل من الحكام : "**السلطان المتواضع ظل الله وركنه في أرضه، ويرفع للوالي العادل المتواضع في كل يوم عمل ستين صدّيقًا كلهم مجتهد في نفسه** [2]".

مع أن هذا الحديث من ناحية السند لا يمكن الاطمئنان إلى صحته أو نسبته إلى النبي- ε - بيد أن معناه يجري على القاعدة التي ذكرها ابن الجوزي في أن عمل العباد ذو نفع غير متعد، وعمل الرؤساء نفعه يتعدى إلى غيرهم كما سبق توضيحه[3].

وكذا ذكر أن هناك رواية تقول: "ساعة عدل من سلطان خير من عبادة ستين سنة قيام ليلها وصيام نهارها، وجور ساعة أشد وأعظم من معصية ستين سنة [4]".

وأورد الحديث الذي يقول: "حد يقام في الأرض خير من المطر لأهلها أربعين صباحًا [5]".

وذكر الحديث ،الذي يذكر مآل أهل العدل والإنصاف ، قال الرسول - ε - فيه: "إن المقسطين في الدنيا على منابر من لؤلؤ يوم القيامة بين يدي الرحمن بما أقسطوا في الدنيا [6]".

ولعل ابن الجوزي قد اعتبر العدل ، والسعي إليه أصلاً شرعيًا ، مقطوعًا به، وكل رواية وإن كان على سندها كلام فإنها شاهد للأصل المقطوع به، وليس هذا تبريرًا كافيًا لإيراد حديث غير صحيح وننسبه إلى الرسول دون بيان لحاله، مع أن ابن الجوزي قد ألف كتاب الموضوعات ،

---

[1]- السابق: نفسه.

[2]- السابق: ص٤٧.

[3]- رواه الديلمي في مسند الفردوس وأبو الشيخ في العظمة كما في فيض القدير جـ ٤ ص١٨٩ وذكر الألباني أنه موضوع انظر ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم (٣٣٤٧).

[4]- قال العجلوني: رواه الديلمي في مسنده وأسنده عن طريق أبي نعيم بلفظ عدل حكم ساعة خير من عبادة سبعين عاما (كشف الخفاء المجلد الثاني ص٥٤ طبعة: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م دار الكتب العلمية، بيروت.

[5] - رواه ابن حبان فى مسنده، باب ذكر الأمر بإقامة الحدود، حديث رقم (٤٤٧٥).

[6] - رواه أحمد مسند عبد الله بن عمرو، حديث رقم (٦٦٤١).

وقد أدخل فيه بعض الأحاديث الحسنة أو الضعيفة التي لها شاهد يقويها، مما جعل الحفاظ ينتقدون منهجه في هذا الكتاب، ولنا الحق هنا في نقد مسلكه في إيراد ما لا يصح، وهو في غنى عن ذلك بالأصول المقطوع بها، فلا تحتاج إلى مظنونات مرجوحة تقويها، ومع ذلك فقد أورد معها أحاديث ، لا شك في صحتها.

وانتقل إلى قضية في غاية الأهمية، بين فيها سبب انقطاع العمران، واضمحلال مظاهر الحضارة، وهو انتفاء العدل، وشيوع الظلم، وسبب دوام العمران، وازدهار الحضارة هو شمول العدل جوانبها المختلفة، ويذكر رواية عن عمر بن عبد العزيز عندما كتب عامل له، يشكو تهدم بنيات المدينة ، ويحتاج من أموال الدولة المركزية ما يرمم به تلك الأبنية، فكتب إليه عمر: "**فحصنها بالعدل ونق طرقها من الظلم فإنه عمارتها** [1]".

ويوضح ابن الجوزي العلاقة الوثيقة، بين الدين والسياسة باعتبار أنهما لا ينفصلان بحال، فأساس الملك هو الدين، وحراسة الدين تكون بالملك فالدين بلا دولة تحميه ضائع، ودولة بلا دين مصيرها الزوال، وعماد كل ذلك تحقيق العدالة، وانتفاء العدل معناه ضياع الملك وعدم استقراره بل وزواله[2].

ويتحدث ابن الجوزي أيضًا عن الظلم وأنه من السلوكيات المذمومة ومصيره في الآخرة من جنسه بحسب قانون العدل الإلهي ، كما ورد في الحديث عن الرسول -ε- : "**الظلم ظلمات يوم القيامة** [3]".

وهنا نصيحة ، يوجهها النبي إلى رجال الإدارة العليا ، في صورة معاذ الذي أرسله واليًا على اليمن: "**اتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب** [4]".

والغاية التي يتولى الملك من أجلها، ليست جمع الثروة وتكديسها؛ ليصبح الملوك والرؤساء من أغنى أغنياء العالم، ولكن أيها الحاكم، أعطاك ربك الملك؛ لترد المظالم لأهلها، وتخشى يوم الحساب في معاملة رعيتك[5].

ويذكر ابن الجوزي في الباب الثالث ، الوشائج الثلاث ، العقيدة والأخلاق والسياسة المترابطة، التي لا يمكن فصلها عن بعض إلا بنوع تكلف، فرجل الدولة: "**ينبغي له أن يخلو فيجلو أدلة التوحيد ، وشواهد**

[1]- السابق: ص٤٨.
[2]- السابق: نفسه.
[3]- رواه البخارى كتاب المظالم، باب٨، حديث رقم (٢٤٤٧).
[4]- رواه البخارى كتاب الظالم، باب٩، حديث رقم (٢٤٤٨)، والترمذى، كتاب البر والصلة، باب٦٨، حديث رقم (٢١٤٦).
[5] - السابق: ص٥٠.

الربوبيــة، فيــوقن بوجــود الخــالق وينظــر فــي معجــزات النبــي - ع - فــيعلم صدقه [1]".

فدولــة العقيــدة ، رجلهــا الأول يتبنــى فــي نفســه الأســس الإيمانيــة التــي يقــوم عليهــا البنــاء العقــدي لدولتــه، وهــذه الأســس مــن أهــم الأســباب، التــي تجعلــه يخضــع لقــانون الدولــة المنبثــق مــن الشــريعة: "**فيوجــب عليــه ذلــك الانقيــاد إلــى الشريعة ويعلم بالشرع أنه قد قلد أمرًا عظيمًا [2]**".

والغــرض الــرئيس مــن تلــك الكتابــة ،هــو توضــيح مجموعــة مــن الأخلاقيــات التــي يجــب علــى الســلطان أو الملــك أو الحــاكم، أيــاً كــان مســماه أن يتحلــى بهــا، وعــن جانــب النصــح الأخلاقــي يــذكّر الحــاكم بأنــه راع، وكــل راع مســئول عــن رعيتــه، وعليــه أن يتخــذ بطانــة مــن العلمــاء الصــالحين، ولا يفعــل شــيئا إلا بمشــورتهم، وتكــون تلــك البطانــة مــن أهــل الصــدق، ويحــذر الســلطان كــذلك مــن الهــوى ، والغضــب والســير علــى عــادة الحكــام الســابقين ، إذا كــانوا ظــالمين، ودوام الدولــة يكــون بالعــدل والشــكر، وزينــة ملكــه الخــوف مــن الله، وليجعــل الحلــم شــكر الرفعــة علــى الخلــق، مــع الرفــق والنصــح والشــفقة علــى الخلــق والإحسان إليهم[3].

ويتطــابق الشــرع مــع السياســة، وإن محاولــة الفصــل بينهمــا فــي حقيقتــه انتقــاص للشــريعة الغــراء، لأن هــذا مــن أقــبح الأشــياء، لأن عنــده: "**الشــريعة هى السياسة [4]**".

وفــي البــاب الخــامس، يتحــدث ابــن الجــوزي، عــن نمــاذج مــن الخلفيــة التاريخيــة أو الواقــع التطبيقــي للنصــوص الشــرعية. وكــأن ابــن الجــوزي يريــد أن يقــول لنــا، إن هــذه الأوامــر الموجــودة فــي النصــوص الشــرعية، ليســت مثاليــات مجــردة بعيــدة عــن التطبيــق الــواقعي، بــل هــى قابلــة للتنفيــذ الــواقعي؛ بــدليل ســيرة هــؤلاء العظمــاء، والتــي يبــدأ فيهــا بســيرة الخلفــاء الراشــدين ،ثــم ســيرة عمــر بــن عبــد العزيــز، ثــم ســير الملــوك والــولاة والقــادة والــوزراء الــذين خلــد ذكــرهم التــاريخ، وضــربوا أمثلــة ناصــعة وأصــبحوا علامــات مضــيئة تضيء الطريق، لمن يأتي من بعدهم[5].

وفــي البــاب الســادس، يــذكر ابــن الجــوزي ،بعــض المــواعظ، التــي قــدمها العلمــاء والزهــاد للخلفــاء والملــوك الســابقين؛ وكأنــه يريــد أن يقتــدي بهــؤلاء

[1] - السابق: ص٥٦.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - السابق: ص٥٦ وما بعدها.
[4] - السابق: ص٥٧.
[5] - السابق: ص٧٣.

العلماء، ويريد من الملوك الاقتداء بالملوك السابقين ،في الإصغاء للنصح[1].

ولقد نظر بعض الباحثين إلى كتب النصائح، أو ما يسمى بالآداب السلطانية؛ على أنها تكريس لحالة الاستبداد، التي عاشتها الأمة طويلاً. والحقيقة أنها تتعامل مع واقع وتريد أن تخفف من غلواء الاستبداد، ولا تريد تكريسه.

ولكن كيف تسرب الاستبداد إلى أمة الشورى؟ فمع دخول الإسلام إلى مناطق بعيدة لها عاداتها وتقاليدها السياسية والاجتماعية، ومن بينها ما يخص مسألة الحكم، تسربت القيم والمفاهيم الفارسية الساسانية، إلى المجتمع العربي المسلم، وكان من أهم هذه القيم التي تسربت، قيم "الاستبداد السياسي" وسيطرة حاشية الحاكم عليه وعلى بلاط الحكم، وتأكيدًا لذلك فقد بدأ هذا الفن السياسي - فن النصائح- على يد ابن المقفع الفارسي.

فالآداب السلطانية، كتابات تقوم- في أساسها - على مبدأ نصيحة الخلفاء والأمراء ،في تحسين مسيرتهم في الحكم؛إذ تتضمن مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية، الواجب على الحاكم اتباعها، بدءًا مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مرورًا بكيفية اختيار بطانته. وقد يكون فيها تصور عملي نفعي يجعل منها في النهاية فكرًا سياسيًا، من نوع ما، يميل إلى الأداء الذي يعتمد التجربة أكثر من التنظير. وهي بهذا تريد أن تتعامل مع واقع؛ لا تستطيع تغييره، فلا أقل من تخفيف حدته.

ثانيا- ابن تيمية والعلاقة بين الأخلاق والسياسة.

قدم ابن تيمية آراءه السياسية ،معتمدة على الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح، مصبوغة باجتهاده الشخصي، مع مرتكزات المدرسة الحنبلية ،في التعامل مع نصوص الوحي. فتلك الآراء السياسية، يقدمها ؛محاولاً فيها إصلاح حال المجتمع الذي يعيش فيه، فيرى أن الأطروحة التي يقدمها تشكل عاملاً رئيسًا، في القضاء على الفساد والانحلال الأخلاقي الذي أصاب المجتمعات الإسلامية. فالفساد الذي أصاب المجتمع المسلم حكامًا ومحكومين - فيما يرى ابن تيمية- راجع في حقيقته، إلى فساد النخبة الحاكمة - وهم الأمراء- والنخبة المثقفة - وهم العلماء- ففساد رجال الإدارة العليا نتج عنه سوء اختيارهم لرجال الإدارة ،من الصف الثاني، وعند انتهاء سلسلة الاختيارات المبنية على الأهواء الشخصية دون الاحتكام إلى

[1] - السابق: ص٨٥.

المعايير الأخلاقية؛ يؤدى هذا بدوره إلى فساد معظم موظفي الدولة القائمين على مصالح الناس[١].

وليس معنى ذلك أن ابن تيمية يحصر مسئولية الفساد في النخبة فقط؛ بل الأمة كلها تتحمل ذلك. فالنقص الذي نراه في ولاة الأمور ناتج- أيضًا -عن النقص ،فيمن يحكمونهم: **"ليس لنقص فيهم – فقط - بل النقص في الراعي والرعية جميعًا[٢]"**.

وهو مستنبط من قول الحق تبارك تعالى: چ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ چ(الأنعام: ١٢٩) وفي الأثر: **"كما تكونون يولى عليكم[٣]"** أي أن المسئولية مسئولية جماعية، تتحمله الأمة بأسرها.

قدم ابن تيمية، في كتابه ، نموذج الحاكم المسلم، فهو إذن جزء من منظومة لا يمكن أن ينصلح المجتمع بدونها. فأمر المجتمع لا يقوم على نحو صحيح إلا إذا كان الحكم مبنيًا على أساس خلقي متين وهو الأمانة. ولا بد أن ينضم إليها القوة، مع الشمولية في فهم الإسلام.

فلا أخطر على الأمة من الفهم المجزأ الذي يؤدي إلى التشرذم والتفرق المؤدي إلى الضعف: **"طال الأمد وتفرقت الأمة وتمسك كل قوم بشعبة من الدين،بزيادات زادوها، فأعرضوا عن شعبة أخرى[٤]"**.

وقد اهتم ابن تيمية، بالقواعد العامة في السياسة الإلهية والنبوية ،دون محاولة الدخول في التفصيلات الدقيقة. ولعله يريد أن يقول: إذا أحكم الناس تلك الكليات فما أسهل إحكام الفروع المنبثقة عنها، أو إن هذه التفصيلات يمكن الاستغناء عن ذكرها، بوجودها محررة ،في كتب الفروع الفقهية للمذاهب السنية الأربعة، والخلاف فيها قد يكون سهلاً لينًا. أما الكليات وجوامع السياسة، فلا يجوز الخلاف عليها أو التفريط فيها حفاظًا على وحدة الأمة.

وقد بنى ابن تيمية فكره السياسي والأخلاقي ،مرتكزًا على الآيتين الكريمتين وهما قوله – تعالى- في الأولى: چ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(النساء: ٥٨) ويذهب ابن تيمية إلى أن هذه الآية الكريمة، نزلت في ولاة الأمور، فواجب عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها ،وإذا حكموا بين الناس، أن يحكموا بالعدل.

١ - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١١ وما بعدها وكذا ص٢١٤.

٢- ابن تيمية: الخلافة والملك ص٢٦,ط٢: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م تحقيق حماد سلامة، الدكتور محمد عويضة، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن.

٣- رواه الحاكم ومن طريقه الديلمي، من حديث يحيى بن هاشم ،حدثنا يونس بن أبي إسحاق عن أبيه – أظنه-عن أبي بكرة ،مرفوعًا بهذا. ومن هذا الوجه، أخرجه البيهقي في السابع والأربعين بلفظ (يؤمر) المقاصد الحسنة جـ:١ ص:٥١٩.

٤- ابن تيمية: السابق ص٤٧.

أمـــا الثانيـــة، فيقـــول تعـــالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ﯿ □ ﭼ(النساء: ٥٩).

فقد نزلت هذه الآية، في الرعية، من الجيوش وغيرهم. فعليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين؛ لذلك في قسمهم وحكمهم وتعاونهم، وغير ذلك.إلا أن يأمروا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولما كانت الآية الأولى قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة[1].

وينتهي ابن تيمية، إلى أن واجب رئيس الدولة، تولية الأصلح، من أفراد الدولة على كافة الأعمال المتعلقة بالشئون العامة، داخل الدولة الإسلامية، بحيث يكون اختيار الصالح في المكان الصالح الذي يتفق مع علمه وثقافته وكافة مؤهلاته، دون النظر إلى تعيين الأقرب أو من يملك المال والجاه.وبالتالي يكون للولاة-الذين عينهم السلطان- الحق في أن ينيبوا عنهم الأصلح في بقية وظائف الدولة السياسة الشرعية. فلم تغب القيم الخلقية في المجال السياسي عن ذهن ابن تيمية وهو يقرر تلك القواعد الإجمالية؛ لتحقيق السياسة العادلة[2].

وإذا سألنا ابن تيمية ،عن الضمانات الأخلاقية التي يجب توافرها في رئيس الدولة عند اختياره الأحق والأصلح، للوظائف العليا، يجيب: بأنه لا يعين الحريص عليها بالطلب والإلحاح، دون جدارة، كما لا يؤثر الحاكم أقاربه وأصحابه ،بتلك الوظائف، فلا شيء سوى الكفاءة والأمانة.

ومن ذلك، تأكيدات ابن تيمية، على عدم تعيين رئيس الدولة لأحد؛ بسبب الانتماء إلى بلده أو جنسه، فلا ينبغي أن يعدل الحاكم المسلم **"عن الأصلح إلى غيره؛ لأجل قرابة بينهما ،أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة، في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية [3]"**.

فالبعد الإنساني، الذي يعلي من ميزان القيم، التي ترتفع على كل تميز عنصري واضح هنا. فالدولة التي تشمل أجناسًا عديدة ،لا ينبغي أن يستأثر جنس معين ،بتلك الوظائف العليا دون الأجناس الأخرى. إنها لقيمة خلقية قد لا يصل إليها كثير من الدول المتقدمة التي ترفع شعار العدل والمساواة بين البشر جميعًا.

[1]- ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٢.
[2] - السابق: ص١٥.
[3] - السابق: ص١٨.

وكـذلك - ممـا يحـرص ابـن تيميـة عليـه- الوجـوب المحـتم علـى الحـاكم، ألا يقبـل الرشـوة، لتعيـين أي فـرد فـي تلـك الوظـائف الحساسـة والمـؤثرة، وأيضًـا لا تكون الضغينة والعداوة حائلتين، من تعيين الأحق الأصلح.
وقد أوضح ابن تيمية أن الحاكم، إذ لم يولي الأصلح ،واتخذ سبباً لتعيين غيره ،ممن هو أقل كفاءة وصلاحاً وقدرة، يكون قد خان الله ورسوله والمؤمنين،ودخل فيما نهي الله عنه في قوله تعالى: چﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ چ(الأنفال: ٢٧)
كما استدل ابن تيمية -بجوار الآية الكريمة- بالحديث الشريف: "إذا ضُيعت الأمانة ؛فانتظر الساعة. قيل: يا رسول الله وما إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله، فانتظر الساعة[1].

ومـن هنـا، يقـرر ابـن تيميـة، قاعـدة خلقيـة عامـة، لكـل العـاملين فـي الدولـة عـن طريـق التـدرج فـي الاختيـار. فيختـار الحـاكم الأمثـل ،فالأمثـل. أي اختيـار أصلح شـخص موجـود للوظيفـة العليـا؛ فـإذا لـم يكـن هنـاك مـن هـو صـالح لتلـك الوظيفـة يختـار الأمثـل ،فالأمثـل لكـل منصـب؛ بحسـب قاعـدة خلقيـة قائمـة علـى ركنين ،هما القوة والأمانة[2].

وعندما يوضـح ابـن تيميـة ،موضـوع الأمـوال ،داخـل الدولـة؛فإنـه يعتبرهـا الشـق الثـاني مـن الأمانـات بعـد الولايـة. ويـدخل فـي هـذا النـوع الأعيـان والـديون الخاصـة والعامـة، أو بالعبـارة الحديثة:الماليـة العامـة أو الاقتصـاد السياسـي؛ فيوضـح واجـب القيادات وأفراد الشعب، تجاه هذه الأموال العامة، بحيث يؤدي كل منهما ما يجب عليه، من حقوق وواجبات[3].

ونظـرة مـن ابـن تيميـة، إلـى واقـع مجتمعـه المسـلم ؛مسـتخدمًا المـنهج الاسـتقرائي ليجـد أن هـذا المجتمـع ،يشـتمل علـى فئـات أربـع هـي: الفئـة الأولـى وهـي التـي تجمـع بـين التقـوى والإحسـان، ولا يـتم شـأن الـدين إلا بهـا؛ لأن أفرادهـا يغضـبون لأنفسـهم ولـربهم ؛لأنهـم أهـل ديـن محمـد- ρ - وخلفـاؤه علـى عامـة النـاس وخاصـتهم، أمـا الفئـة الثانيـة، فهـي التـي تغضـب لنفسـها ولـيس لربهـا، وهـي شـر الخلـق جميعًـا، أمـا الفئـة الثالثـة ،فهـي تغضـب لربهـا إذا انتهكـت محارمـه ،ويعفـون عـن حظـوظهم، وهـذه أخـلاق الرسـول فـي بذلـه ودفعه، وهي أكمل الأمور.
وهـذه الطائفـة بركتهـا علـى الأمـة عظيمـة، فهـي تنـتج الصـفوف الثلاثـة، التـي لا قـوام للأمـة إلا بهـا: صـفوف العلمـاء، والعبـاد والمجاهـدين. أمـا الفئـة الرابعـة

[1] - رواه البخارى كتاب الرقاق، باب٣٥، حديث رقم (٦٤٩٦)، وأحمد مسند أبى هريرة، حديث رقم (٨٩٦٣).
[2] - ابن تيمية: السابق ص٢٣.
[3] - ابن تيمية: ص٤٥ وما بعدها.

فيعتبرهم ابن تيمية شر الخلق، ولا يصلح بهم دين ولا دنيا. فطبيعته الراسخة أنه "**يغضب لنفسه لا لربه أو يأخذ لنفسه ولا يعطي غيره** [1]".

فهل يريد ابن تيمية أن يقول لنا: إن الأنانية والجشع ،وحب الذات والطمع في أموال الأمة، من مرذولات الأخلاق؟وكذلك يريد أن يقول لنا إن الأنا العليا إذا زادت عن حدها الطبيعي، تصبح عبادة للذات ويصدر عنها لا محالة التأله على الضعفاء؟ وكأنه يكاد ينطق بأن كل تلك الصفات إذا وجدت في رجالات السياسة، المفترض فيهم أنهم أمناء ،على هذه الأموال ويتصرفون فيها تصرف الملاك .فهى سلوكيات تؤذن بالخراب العام.

فإذا انتقلنا إلى الأحكام ،فهى- عند ابن تيمية - تنقسم بحسب تعلقها، فإن تعلقت بحق الله – تعالى- فهى الحدود، وإن تعلقت بحقوق الناس فهي المعاملات، فالحدود متعلقة بحق الله – تعالى -، وهى ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، ولا يجوز تعطيلها لأي سبب، مثل المكانة الاجتماعية أو الرشوة ونحو ذلك من المهلكات. بل يجب على الولاة تطبيقها كما بينها الله- تعالى - في كتابه العزيز، أما حقوق الناس، فتتمثل في القصاص ؛حفاظًا على حياتهم، وكذلك حقوق الناس. كما تظهر في أبواب المعاملات في كتب الفقه الإسلامي والمتعلقة بالسلوكيات، في كتابات علماء السلوك، وتسمى أحيانًا كتب الرقائق[2].

ويقول ابن تيمية ،إنه لا غنى لولي الأمر عن المشاورة ،مما جاء في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين، وعلى رئيس الدولة، اتباع ذلك إن بين له أحد من أهل الشورى حكمًا من الأحكام مما يجب اتباعه من كتاب أو سنة أو إجماع المسلمين، ولا تجوز مخالفته، فعليه اتباعه، ولا طاعة لأحد خلاف ذلك. وإن كان عظيمًا في الدين والدنيا[3].

ويستدل ابن تيمية على ذلك بقول الحق تبارك وتعالى: ﭽ
ﯼ ﯼ ﯽ ﭼ(النساء: ٥٩) إذن ، يفهم من كلام ابن تيمية أنه قد اعتبر مشاورة الحكام لأهل الحل والعقد إحدى الواجبات، والأخذ بما يقولونه واجبًا إذا تعلق بالواجبات الشرعية. أما إذا تعلق بالأمور المباحة فقد يختلف الأمر، ويستدل على ذلك بقول الحق ﭽ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ (الشورى: ٣٨) ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭼ(آل عمران: ١٥٩).

ويبين ابن تيمية ،أن قوام الدين يقوم على أعمدة ثلاثة: الأول هو الكتاب، والثاني هو العدل، أي الميزان، والثالث القوة التي تنصر هذا الحق: "**ولن يقوم الدين إلا بالكتاب والميزان والحديد، كتاب يهدى به وحديد ينصره** [4]".

---

[1] - ابن تيمية: السابق ص٨٤.
[2] - السابق: ص٨٧ وما بعدها.
[3] - السابق: ص٢١٤ بتصرف.
[4] - ابن تيمية: الخلافة والملك ص٤١.

وهذه العمد، واضحة جلية، في قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭼ(الحديد: ٢٥).

وابن تيمية يوضح مهمة الكتاب، في كونها بيانًا للعلم والدين والميزان، به تقوم الحقوق ،في العقود المالية وغيرها. والحديد به تقام الحدود على المجرمين، في الداخل والمعتدين في الخارج[1].

ومن الأخلاق التي ينبغي أن يتخلق بها عامة الشعب هى وجوب طاعتهم لولاة الأمور ، من غير معصية لله ورسوله، فعلى المرء السمع والطاعة ؛ إن لم يؤمر بمعصية، والالتفاف حول أولي الأمر، والتعاون معهم على البر والتقوى ، مما يعين على نجاح الأمة ، في تحقيق مصالحها العليا، ولا يطمع فيها أعداؤها، إنه توحيد للجبهة الداخلية، أن يشوبها نزاع يؤدي إلى أن يرفع المسلم ، على أخيه المسلم السلاح، والنصوص الشرعية تؤكد هذا المعنى، كما لا يجوز للمسلم أن ينقض بيعته، لعارض دنيوي، ففيه غدر وهو منهي عنه، وإنما كل ذلك يفعله المسلم طاعة لله لا حبًا وتعلقًا بمن يظلم من الأمراء والسلاطين[2].

ومما أسلفناه يتبين لنا ، أن الغاية من إقامة الحكم السياسي عند ابن تيمية تكون لله تعالى ، من أجل سعادة المؤمنين في الدنيا ، والفوز في الآخرة، وأن الإمامة تكون بالاختيار ، لا بالنص أو العهد ممن قبله، حيث يقرر ابن تيمية ، أن مصدر سلطة الإمام ، ينبع من مبايعة الأمة له ورضاها عنه، وأن حب الشعب والرعية ، دليل صلاح الإمام، وذلك سر رفضه تعيين الإمام بالنص، مؤكدًا أن الأمة هى الحافظة للشرع، وليس الإمام المعصوم كما هو عند الشيعة؛ لأن فكره السياسي يرتكز - كما سبق بيانه- على القرآن والسنة ، وإجماع المسلمين.

ثالثا- الأخلاق والسياسة عند ابن مفلح .

كتب ابن مفلح كتاباً جامعاً في الأخلاق سماه "الآداب الشرعية"، وفي ثنايا هذا الكتاب، تحدث عن الأخلاق السياسية وذلك **في موضعين:**
الموضع الأول: يتحدث عن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وفي **الموضع الثاني:** يتحدث عن مسالك العلماء الصالحين، مع الملوك والأمراء. فالدولة الإسلامية، قائمة في حقيقتها على الثابت المضطرد، من الأخلاق والقيم المجتمعية، وهي السياج الذي يحمي المجتمع ، ويضمن بقاءه على صورة متوازنة ، ومستقرة، والأمر بالمعروف ، والنهي عن

[1] - ابن تيمية السابق ص٤١.
[2] - السابق ص٩ وما بعدها.

المنكر، هو صمام الأمان للحفاظ ،على تلك القيم، ويصون المجتمع من التهاوي والسقوط ،الذي كان أحد الأسباب الكبرى، في هلاك الأمم السابقة - كما يحكي القرآن- وهو كذلك يعمل على الثبات المعياري ، للمنظومة الأخلاقية للمجتمع، ويحميها من براثن الوقوع ، في النسبية المؤدية بدورها إلى السقوط الأخلاقي للمجتمع[١].

ومن الكلمات الجامعة التي تبين أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة للفرد والمجتمع والدولة بل للأمة بأسرها، قول أبي حامد الغزالي: **"إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه وأهمل علمه ، وعمله لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يقروا بالهلاك إلا يوم التناد"**[٢].

فقد يبين الغزالي عظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه القطب الأعظم في الدين، وبين كذلك الخطر الكبير والأثر السيئ ، الذي يحصل إذا ما ترك الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر، وعلى الجملة فترك الأمر بالمعروف ، معناه كثرة الفساد، وأظهر الغزالي الفضل الكبير والأجر العظيم ، الذي يحصل لمن قام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر فرض، ما لم يتعرض المسلم للأذى الشديد، كالضرب والحبس ، وأخذ الأموال، وبطبيعة الحال ، لا يمكن أن يحدث ذلك في الغالب ، إلا بالإنكار على ذوي الأحساب ،أو السلطة أو القوة الباطشة، ولا يمكن بطبيعة الحال أن يسقط هذا الفرض ، بمجرد توهم أن يحدث ذلك، بل يكون تحقق ذلك على سبيل التأكيد، ولا يترتب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مفسدة[٣].

فقد يسقط وجوب الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، عن الشخص في حال كونه لم يأمن على نفسه وماله، ولكن لم يسقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقا، بل الحالة السابقة رخصة، أما العزيمة فهي الإنكار، ولو أدى ذلك إلى تلف النفوس ، لمن يستطيع أن يتحمل ذلك، وفي الحديث: **"لا يحقرن أحدكم نفسه ، أن يرى أمرا لله عز وجل عليه فيه مقال ، ثم لا يقول فيه، فيقول الله عز وجل: ما**

---

[١] - الدكتور نصر محمد عارف: في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية ص١١ طبعة سنة ٢٠٠٤م مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

[٢] - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين جـ٢ ص٣٣٣, ط١: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م دار الريان للتراث، القاهرة.

[٣]- شمس الدين بن مفلح ت (٧٦٣هـ): الآداب الشرعية والمنح المرعية ص١٠٣ وما بعدها, ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م دار ابن حزم، بيروت.

منعك أن تقول فيه, فيقول: يا رب خشيت الناس, فيقول: فأنا أحق أن يخشى" وفي الحديث الآخر : " أَلا لا يَمْنَعَنَّ رَجُلا هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقٍّ إِذَا عَلِمَهُ [1]".

أما من لا يطيق ذلك، فينطبق عليه الحديث: " لا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ قَالُوا وَكَيْفَ يُذِلُّ نَفْسَهُ قَالَ يَتَعَرَّضُ مِنْ الْبَلاءِ لِمَا لا يُطِيقُ [2]".
والتحقيق في الأمر هو لزوم الصبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما الصلاح في أن يأمر ويصبر، قال تعالى: ﭽ ﯦ ﯧ ﯨ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(لقمان: ١٧) فلا يمكن بحال من الأحوال، تعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا في حال ، وجود مفسدة مترتبة ، على إنكار منكر معين، أعظم من بقاء هذا المنكر نفسه :"**فالصبر على أذى الخلق عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن لم يستعمل لزم أحد أمرين، إما تعطيل الأمر والنهي، وإما حصول فتنة ومفسدة أعظم من مفسدة ترك الأمر والنهي، أو مثلها أو قريب منها، وكلاهما معصية وفساد** [3]".

ومن خلال هذا الفهم لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حدد ابن مفلح، موقفه من الخروج المسلح ،ضد الحكام الظالمين، لما في القتال من فتنة ، وإراقة الدماء المحرمة، ويستدل ابن مفلح بحديث عبادة بن الصامت: " **دَعَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعْنَاهُ فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ إِلا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ** [4]".

ووجه الاستدلال في هذا الحديث هو أنه "**نهى- ρ -عن قتال أئمة الجور، وأمر بالصبر على جورهم، ونهى عن القتال في الفتنة** [5]".
فقضية الخروج المسلح على الحكام الظالمين ، اختلف منهج التعامل معها - فيما يرى ابن مفلح- بين الحنابلة ومعهم أهل الحديث والسنة، عن منهج الخوارج والمعتزلة والشيعة، مع وجود فروق بينهم بطبيعة الحال، فهؤلاء يرون وجوب الخروج القتالي المسلح ، ضد الحكام الظلمة،

١- رواه الترمذى كتاب الفتن، بابب٢٦، حديث رقم (٢٣٥٠)، وابن ماجه كتاب الفتن/ باب٢٠، حديث رقم (٤٠٠٧) باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وزاد: فبكى أبو سعيد وقال: والله قد رأينا أشياء فهبنا.
٢- رواه الترمذى كتاب الفتن، باب٦٧، حديث رقم (٢٤٢٠)، وابن ماجه كتاب الفتن، باب٢١، حديث رقم (٤٠١٦).
٣ - السابق: ص١٠٤.
4- رواه البخارى كتاب الفتن، باب٢، حديث رقم (٧٠٥٦)، ومسلم كتاب الإمارة باب٨، حديث رقم (٤٨٧٧).
5 - السابق: ص١٠٥.

واعتبروا ذلك من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما أهل الإرجاء فيرون سقوط الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، في تلك الحالة. فالحنابلة إذن سلكوا مسلكًا وسطًا، بين إفراط هؤلاء، وتفريط أولئك[١].

والأصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه من فروض الكفايات، إلا إذا تعين على شخص معين كأن يكون عالمًا أو يكون ذا قدرة، أما باقي المكلفين فالفرض المتعين في حقهم هو الإنكار القلبي، وهل إبلاغ السلطات المختصة متعين في حق من رأى منكرًا يصعب عليه إزالته؟ فيه خلاف بين العلماء وفيه تفصيل، فالمنكرات التي لا يستطيع إزالتها أفراد مكلفون والمتلبس بالمنكر لا يسمع لناصح، فهنا الإبلاغ متحتم ولا داعي للإبلاغ لمن أصغى وأزال المنكر بنفسه.

أما في الحالة التي لا يتعين فيها الإنكار، أي يصبح في حق الشخص مندوبًا أو مباحًا، فهنا يرى ابن مفلح: **"وإذا لم يجب الإنكار، فهو أفضل من تركه** [٢]".

وينقل ابن مفلح عن القاضي أبي يعلى أن ذلك يتأكد في موضعين: أحدهما كلمة حق عند سلطان جائر، والثاني إظهار الإيمان عند ظهور كلمة الكفر، وهو موافق لمسلك الإمام أحمد في المحنة: **"إن عرضت على السيف لا أجيب"**, وقال فيها أيضًا: **"إذا أجاب العالم تقية والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق؟** [٣]".

فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متعلقًا بالسلطة الحاكمة المتلبسة بظلم، فنحن أمام مسلك يمكن الحكم بأن الضرر على النفس فيه متحقق أو غالب: **"ولا يتعرض للسلطان فإن سيفه مسلول للنهي عنه** [٤]" وهناك أحاديث تأمر في هذه الحالة بالصبر وتنهى عن الخروج، وتوجد أحاديث تجعل ذلك من أفضل الجهاد، وطريقة الجمع هي الحمل على الرخصة والعزيمة، كما قال الإمام أحمد: **"نحن نرجو إن أنكر بقلبه فقد سلم, وإن أنكر بيده فهو أفضل** [٥]".

أما في حال وقوع الحكام في الكفر البواح، الذي عندنا منه برهان ويكون ذلك أوضح من شمس النهار، بحيث لا يختلف العلماء في تحقيق مناطه. فالجميع- والحال هذه - على وجوب الإنكار ،بكل السبل المتاحة.

---

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق.
[٣] - السابق.
[٤] - السابق.
[٥] - السابق:

ثم تحدث ابن مفلح ،عن درجات الإنكار، وهو يبدأ باليد، ويتدرج إلى اللسان، ثم آخر الدرجات ،هى الإنكار القلبي، فيجب على من رأى منكرًا أن ينكره وأن يغيره بحسب الاستطاعة والقدرة من هذه الدرجات الثلاث، فيغيره بيده، فإن كان لا يستطيع غيره بلسانه، فإن كان لا يستطيع ؛أنكره بقلبه، ودليل ذلك قول النبي- ρ - في حديث أبي سعيد الخدري: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه ،وذلك أضعف الإيمان[1]".

فالإنكار فرض باليد واللسان والقلب، على كل من يملك القدرة،من أصحاب السلطة والمسئولية. فأما فرضه باليد واللسان ،فهو من فروض الكفايات، إذا قام به طائفة ،سقط عن الباقين من الناس، وإن تركوه كلهم أثموا. وأما الإنكار القلبي وهو كراهة تلك المعصية وبغضها فهو فرض على كل مكلف،وهو غير قابل للسقوط عن المكلفين مطلقًا.

ومن ثم يمكن لنا بطبيعة الحال أن نطرح سؤالا هو: هل من لم يفعل الإنكار القلبي، ليس بمؤمن كما قد يرد على أذهان بعض من يقرأ قول النبي- ρ : " - وذلك أدنى - أو أضعف الإيمان". ومن يقرأ قول النبي- ρ- أيضًا : "وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"؟

وهنا يجيب ابن مفلح أن الإيمان الواجب ،يتفاوت تفاوتًا بحسب قدرات المكلفين أو يكون بحسب قدرة كل مكلف، ومراتب إنكار المنكر تسع الجميع، وينقل عن ابن تيمية تفسيره للحديث وما يقصده الرسول: "مراده أنه لم يبق بعد هذا الإنكار، ما يدخل في الإيمان؛ حتى يفعله المؤمن، بل الإنكار بالقلب آخر حدود الإيمان"[2].

فلم ينف الإيمان عمن لم ينكر بالقلب. فليس ذلك مقصود النبي- ρ : "ليس مراده أن من لم ينكر، لم يكن معه من الإيمان حبة خردل؛ ولهذا قال ليس وراء ذلك، فجعل المؤمنين ثلاث طبقات، فكل منهم فعل الإيمان ، الذي يجب عليه. قال: وعلم بذلك أن الناس يتفاضلون في الإيمان الواجب عليهم بحسب استطاعتهم ،مع بلوغ الخطاب إليهم كلهم [3]".

هل كل إنكار للمنكر يحتاج،إلى إذن السلطات الحاكمة؟ فالأشخاص الذين لهم مكانة في أماكن تواجدهم لهم إزالة المنكر باليد. ففي الغالب لا تحدث فتن بهذا المسلك، أما إزالة المنكر الذي يحتاج فيه إلى أعوان؛ لاستخدام القوة فينقل ابن مفلح ،عن ابن الجوزي ،أن هذه الحالة يشترط فيها

---

[1] - رواه مسلم كتاب الإيمان، باب٢٠، حديث رقم (١٨٦)، والنسائى كتاب الإيمان وشرائعه، باب١٧، حديث رقم (٥٠٠٨).

[2] - السابق.

[3] - السابق.

إذن السلطات المختصة أو تركها لهم؛ لأن استخدم القوة والأعوان والرجال يترتب عليه فتنة وهيجان الفساد، وقد يكون بقاء المنكر أهون منه [١].

ويذكر ابن مفلح الطريقة المثلى للإنكار على ذوي الأحساب من الأمراء والسلاطين: **"ولا ينكر أحد على سلطان إلا وعظًا له وتخويفًا أو تحذيرًا من العاقبة في الدنيا والآخرة، فإنه يجب ويحرم بغير ذلك** [٢]".

فمن الواجبات على العلماء ،بيان الحق للحكام، إذا ما حادوا عن الصراط المستقيم ،ووقعوا في المخالفات الشرعية أو ظلموا شعوبهم، وتوجيه النصح، لهؤلاء الحكام يكون عن طريق الوعظ الخلقي والتذكير بعواقب الظالمين في دنياهم وأخراهم، أما إهانة الحكام أو إثارة العوام؛ للثورة المسلحة ضدهم فهذا المسلك لا يجوز؛ لما يترتب عليه من مفاسد سفك الدماء، وعلى العالم أن ينكر الخروج المسلح ،وينصحهم بالصبر الجميل وهو منهج الإمام أحمد، فقد قال لبعض فقهاء بغداد ،عندما طلبوا منه تأييد خروجهم بثورة مسلحة؛ لخلع الواثق: **"عليكم بالإنكار بقلوبكم، ولا تخلعوا يدا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين, ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين معكم, وانظروا في عاقبة أمركم, واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر، وقال: ليس هذا صواب, هذا خلاف الآثار** [٣]".

فبقاء النظام الحاكم ،على ما فيه من ظلم ،فيه حفظ للدماء والأعراض والأموال، أما وقوع الحروب من أجل اغتصاب السلطة؛فلا بد أن تنتشر الفوضى ،ويتجرأ المجرمون يتولون كبر الفتنة، ويسفكون الدماء المحرمة وينتهكون الأعراض وينهبون الأموال، والتاريخ يشهد أن هذه ليست مجرد تخوفات؛ بل هى وقائع ،ليس بينها وبين اليقين مسافة تذكر.

هكذا اتخذت الحنابلة هذا الموقف الحاسم من الثورات المسلحة، ضد الحكام ليس حبا في رجال السلطة، بل حبًا في الأمن والأمان وانحيازًا للضعفاء الذين لا يملكون حيلة، أمام جبروت رجال الفتنة، حماية لأنفسهم وقت الفتن[٤].

فالمنهج الأمثل، في التعامل مع الواقع، الذي يعيشه الحكام، ليس في المواجهة بالأمر والنهي؛ فيحدث ما لا تحمد عقباه، فنفسية الملوك في كل زمان ومكان- إلا القلة المستثناة- تتأبى أن تخضع لمن يواجهها بالقول الخشن كما يحدثنا القرآن چڈ ڈ ۂ ۂ ہ ﮨ ﮩ ھ ھ ھ ے ے ے چ(طه: ٤٣: ٤٤) فالقول اللين له تأثير في النفوس؛ رغبةً في التغيير المنشود؛ ولذا ينقل ابن مفلح عن ابن الجوزي، أن الأفضل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الملوك

---

١ - السابق.
٢ - السابق.
٣ - السابق.
٤ - السابق ص١١٤.

والسلاطين هو الوعظ: **"لأن المقصود إزالة المنكر، وحمل السلطان بالانبساط عليه ،على فعل المنكر، أكثر من فعل المنكر، الذي قصد إزالته [1]"**.

فمن الأخلاقيات، التي يجب أن يتحلى بها المسلم، الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، الابتعاد عن العنف والشدة والغلظة، بصرف النظر عن الشخص الذي نأمره ، هل هو من أهل الرياسة أم لا، فليكن هذا نهجًا عامًا للمسلم في وعظه، فالمقصود إزالة المنكر ،لا إظهار العلو والمكانة الرفيعة والتعالي بالحق. والحكم والإمارة في حقيقتهما تكليف لا تشريف. وهي أمانة يسأل عنها صاحبها. وهي ليست خاصة برجال الإدارة العليا فقط، بل تشمل كل ذي مسئولية حتى تلك المتعلقة برعاية الأسرة وخدمة البيت، وفي حديث الصحيحين: **"كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته, فالإمام الذي على الناس راع عليهم ،وهو مسئول عنهم, والمرأة راعية على بيت زوجها ومسئولة عنه, والعبد راع في مال سيده ،ومسئول عنه [2]"**.

والآيات والأخبار المتعلقة بالظلم والأمر بالعدل والتقوى، والكف عن المحرمات ،مع اختلافها كثيرة مشهورة، ومنها حديث أبي هريرة عن الإمارة: **"نعمت المرضعة وبئست الفاطمة [3]"** وكذا: **"سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، - فذكر منهم- الإمام العادل [4]"**.

وعلى نقيض ما يشاع عن الحنابلة ،واتهام خصومهم لهم بالانغلاق الثقافي، فها هو ابن مفلح ،يستشهد بحكم من الثقافة الفارسية ثم يتبعه باستشهاد من الثقافة اليونانية، ولا عجب في ذلك، فالحكمة ضالة المؤمن، فمن كلام الْفُرْسِ: **"لا ملك إلا برجال, ولا رجال إلا بمال, ولا مال إلا بعمارة, ولا عمارة إلا بعدل[5]"**.

ومن كلام الفرس أيضًا: **"الملك الذي يأخذ أموال رعيته ويجحف بهم مثل من يأخذ الطين، من أصول حيطانه ،فيطين به سطوحه،فيوشك أن تقع عليه السطوح [6]"**.

ثم انتقل إلى الثقافة اليونانية، فينقل كلام أرسطو طاليس: **"العالم بستان سياجه الدولة, الدولة سلطان تحيا به السنة, السنة سياسة, السياسة يسوسها الملك, والملك راع، يعضده الجيش، الجيش أعوان يكلفهم المال،**

[1] - السابق: ص١١٥.
[2] - سبق تخريجه.
[3] - رواه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، حديث رقم (١٠٤٣٠).
[4] - رواه البخارى كتاب الأذان، باب٣٦، حديث رقم (٦٦٠)، ومسلم كتاب الزكاة، باب٣٠، حديث رقم (٢٤٢٧).
[5] - ابن مفلح: السابق ص١١٧.
[6] - السابق: نفسه.

المال رزق تجمعه الرعية, الرعية عبيد، يتعبدهم العدل, العدل مألوف وهو صلاح العالم [١]".

ولعل ابن مفلح ،قد عرض هذا الكلام، على قواعد الشرع؛ فوجده يوافقه، فلم يجد غضاضة في الاستشهاد به. فالعدل والظلم ونحو ذلك من القيم التي تشترك في تمجيدها والإشادة بها الثقافات الإنسانية كلها على اختلاف مشاربها، إذن فهي قيم إنسانية عليا، أكد عليها الإسلام وأضاف إليها أبعادًا عقدية ترتبط بالإيمان بالله واليوم الآخر بحسب النسق العقدي للإسلام.

ثم يؤكد ابن مفلح البعد الإنساني، لقيمتي العدل والنفور من الظلم ،وما يترتب عليهما من مفاسد،أقربها نفور عامة الناس من الحاكم الظالم ،وكراهيتهم له، ورغبتهم عن طاعته. وفي ذلك تضيع المصالح وتنتشر الفوضى، ولا يطيعه أفراد الشعب إلا مكرهين، ويؤكد ذلك ويدعمه بالمثل القائل: "**إذا رغب الملك عن العدل ،رغبت الرعية عن الطاعة، لا صلاح للخاصة مع فساد العامة [٢]**".

ويعقد ابن مفلح مقارنة ،بين دولة يسود فيها إيمان ، بين أفراد شعبها ومع ذلك ينتشر فيه الظلم. ودولة أخرى حرم أفرادها نعمة الإيمان، ولكن ساد فيها العدل. والنتيجة التي توصل إليها ،من خلال نظره المجرد في السنن الإلهية التي لا تجد تبديلاً ولا تحويلاً. أن دولة الظلم زائلة وإن كان أهلها مؤمنين، ودولة العدل باقية ،وإن تجرد أهلها من الإيمان. فهذه النظرة المنصفة يتبين منها أن علماء الحنابلة ،قد نظروا في طبائع الشعوب وتعرفوا على القيم الخلقية الإنسانية ،التي تؤدي إلى بقاء الأمم وعدمية وجودها[٣].

والداعية الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر، عند ابن مفلح؛ يشترط فيه المعرفة بالطبيعة الاجتماعية ، والنسق المعرفي ، الذي يحكم طبيعة من يدعوه، وإلا تعرض للفشل الذريع، وخاب سعيه ، مع وجود حسن النية والمعرفة بالأحكام الشرعية، ولكن ينقصه قراءة واقع الناس قراءة صحيحة، وينقل لنا تلك القصة التي يؤكد بها رأيه فقد ذكر أنه: "**غضب بعض الصوفية على الأمير في طريق الحج، فقال حنبلي بلسان القوم: قبيح بنا أن نخرج ونرجع مطاوعة للنفوس، وهل خرجنا إلا وقد قتلنا النفوس؟ [٤]**".

---

١ - السابق: نفسه.
٢ - السابق: نفسه.
٣ - السابق.
٤ - السابق.

فهذا الفقيه الحنبلي ، له ثقافة واسعة ، بأحوال من يخاطبهم واللغة التي يفهمونها، فتكلم بما تفهمه مداركهم فأحسن، فكانت النتيجة مبهرة، وحاسمة في الوقت ذاته، بتلك الثقافة العاصمة وهي الرجوع والطاعة: **"لو خوطبوا بلسان الشريعة من آية أو خبر ما استجابوا، فلما خوطبوا بكلمتين من الطريقة أسرعوا الإجابة** [١]"..

ولعل ذلك مفهوم من الحكمة الإلهية من إرسال كل رسول بلسان قومه، فما أحسن قول الله سبحانه وتعالى: چگ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں چ(إبراهيم: ٤) ولا بد من التواضع والرفق والشفقة بالناس ،والصرامة مع النفس، والفهم لأحكام الشريعة، وما يلزم ذلك من الابتعاد عن التعنت، والصدق مع النفس والقناعة الذاتية ، بما يقوم به، مع العفة والنزاهة، فالمقصود ليس فقط منع المنكرات، بل أن يكون الآمر بالمعروف قدوة لغيره ؛ ليكون ذلك وسيلة لصلاح من يدعوهم، والقصد من كل ذلك: **"وجه الله Y, وإقامة دينه, ونصرة شرعه, وامتثال أمره, وإحياء سننه, بلا رياء ولا منافقة ولا مداهنة، غير متنافس ولا متفاخر, ولا ممن يخالف قوله فعله** [٢]".

ومن أهم السلوكيات ، لمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر: طلاقة الوجه ، لما في ذلك من أثر على النفوس، والتحلي بالخلق الرفيع، مع تقدير الموقف، والتسامح مع أهل الاستقامة ، إذا صدرت منهم هفوات، فهو في نفسه ملتزم بالنوافل والمستحبات، فتكون عونًا له على أمره وتساعده كذلك على إصلاح نفسه ليؤثر في غيره[٣].

المبحث الثالث :الأخلاق والسياسة عند المشائية

ظهر من قبل معالم النهج الحنبلي في الربط الوثيق بين القيم الأخلاقية والسياسة ولم يبق إلا تحديد الصلة التي تربط الأخلاق بالسياسة عند المدرسة المشائية ، وقد وقع الاختيار على ثلاثة من أقطاب المشائية ، هم الفارابي ثم العامري ثم ابن مسكويه .

أولا- الأخلاق والسياسة عند الفارابي.

المفتاح الذي يمكن أن نفهم به فلسفة الفارابي هو السياسة، فنزعته الفلسفية نزعة سياسية في المقام الأول، وتأتي كل فلسفته بعد ذلك تابعة لهذه النزعة، بل هذا هو الذي يميزه عن غيره ، من فلاسفة الحضارة الإسلامية، فلا عجب بعد ذلك أن نجد فلسفته الأخلاقية تابعة لفلسفته السياسية وخادمة لها وتجمعهما رابطة عضوية، بحيث يصعب على الباحث فصلهما.

[١] - السابق.
[٢] - السابق.
[٣] - السابق.

وكل من له أدنى إلمام بالفلسفة الفارابية ، يعلم أن المدينة الفاضلة، هي المجتمع المثالي عنده، والهدف الأسمى ، عند أبي نصر الذي من أجله تقام مدينته الفاضلة، هو تحقيق السعادة.

والسعادة كذلك بجوار أنها مطلب جمعي، فهي كذلك مطلب فردي، وتطلب لذاتها، وإنما ينالها الفرد ، عن طريق التأمل، والعقل والحكمة والابتعاد عن شهوات الجسد، والأعمال المرذولة، وبالاتصال بالعقل الفعال لأن :"**فعله العناية بالحيوان الناطق، والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوى** [١]".

ولنا أن نسأل الفارابي، بم يستطيع الإنسان أن يحوز العلوم، والصناعات ويميز بين الجميل والقبيح من الأفعال ،ويدرك النافع والضار، والملذ والمؤذي؟ يجيب الفارابي أن ذلك كله يحدث عن طريق القوى الناطقة[٢].

فالعقل عند الفارابي ،هو الذي يستطيع أن يحكم على الأفعال، بالحسن والقبح، وهو الرأي الذي وافقه عليه فقهاء الأحناف الماتريدية ، ومحققو الحنابلة والشافعية، وإن خالفه في ذلك جمهرة متكلمي الأشاعرة.

ولا يمكن للإنسان أن ينال السعادة، إلا عندما يمارس الأعمال المحمودة الصالحة، بطريقة إرادية وبشكل متواصل، حتى تحصل الملكة الراسخة التي لا يمكن أن تزول بسهولة. فالممارسة هي السبيل؛ لاكتساب الأخلاق الفاضلة، ويوصي الفارابي بالتوسط والاعتدال والبعد عن الإفراط والتفريط[٣].

ولا بد من أن تتحرر النفس ، من قيود المادة، ولا يمكن بطبيعة الحال أن يبلغ المرء السعادة إلا بالفضائل، والفضائل عند الفارابي، مراتب بعضها فوق بعض، أعلاها الفضائل الفكرية؛ لأن الفضائل العملية في حقيقتها خادمة ، ومعينة للفضائل الفكرية : " **فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها معقولة متيقناً بها** [٤]".

ولا يعترف الفارابي بمن لم تكتمل عنده العلوم النظرية فيلسوفًا وفي ذلك يقول: "**ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيره، كانت فلسفة ناقصة** [٥]".

وبالتالي لا يمكن عده فيلسوفًا كاملاً؛ وذلك لأن الفيلسوف الكامل من حصلت له العلوم النظرية ، على الكمال والتمام، ولا فرق في الحقيقة بين

---

[١] - الفارابي: كتاب السياسة المدنية، ص٣٢.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، ص١٣٦.
[٤] - الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص٤٩.
[٥] - السابق ص٨٩.

الفيلسوف الكامل والرئيس الكامل، فمن تحققت فيه تلك الفضائل النظرية، وأتبع ذلك محاولة إيجادها وتطبيقها ،على غيره في المدن والأمم، بكل وجه ممكن، صار الفيلسوف على الإطلاق ، والرئيس الكامل[1].

وطبقاً للنظرية العضوية، فالمدينة الفاضلة - عند الفارابي- كالجسم الكامل، فيه تتعاون فيه جميع الأعضاء؛ لتسهم في تحقيق حياة هذا الجسم ؛ حفاظاً على حياته واستمرارها، فكما أن الجسم الواحد يتكون من أعضاء، فكذلك المدينة الفاضلة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات، لكنها تخضع لرئيس، كما يخضع الجسم الواحد للقلب.

وللرئيس الفاضل صفات عديدة، منها صفات بدنية، ومنها صفات ذهنية عقلية، ومنها - وهو ما يهمنا هنا- الصفات السلوكية الأخلاقية، وهى أقرب إلى صفات الزاهد الصوفي من السياسي الداهية الذي صوره مكيافيللي في كتابه الأمير[2].

الصفات السلوكية للرئيس الفيلسوف عند الفارابي:

١- عدم شراهته في المأكول والمشروب والمنكوح، والبغض للذّات الدنيئة وتجنب اللعب.

٢- حبه للصدق وأهله ، وتجنبه للكذب وأهله.

٣- حبه للعدل وأهله، وبغضه للظلم والجور وأهلهما، فيعدل بين الناس حتى ولو كانوا من عشيرته المقربين، ويحث الناس على العدل.

٤- كبر نفسه وحبه للكرامة، بالسمو إلى الأرفع والبعد عن كل ما يشين.

٥- أن يهون عنده الدرهم والدينار وكل أعراض الدنيا.

٦- قوة عزيمته، فهو المقدام الجسور غير الخائف الذي يقدم على الأعمال التي يقتنع بها دون أن تضعف نفسه[3].

فالفارابي يرى أن أصحاب العقول الممتازة ، وأصحاب الخيال الخصيب، ممن لهم قدرة على الاتصال بالعقل الفعال ، تحصل لهم الكفايات اللازمة، لا لقيادة المدينة وحسب، بل لتعليم أهلها ، وإرشادهم إلى الطريق السوي المأمون، التي تصل بأهل المدينة إلى الهدف المنشود، وتحقق لهم السعادة القصوى، أي أن المعرفة تهبط عليهم من السماء ، بصفات فطرية، وأخرى مكتسبة.

فالإنسان عند الفارابي، كما هو عند أرسطو، مدني بطبعه، واجتماع الناس إنما هو ناتج عن حاجتهم الضرورية، لهذا الاجتماع،ومع ذلك ربط الفارابي ربطًا مطلقاً، بين صلاح الحاكم وصلاح الرعية، فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدينة بخيرها وشرها، على حد تعبير "دي بور"، فتكون المدينة فاسدة ، إذا

---

[1] - السابق: ص٩٠.

[2] - محمد مختار الزقزوقي: ماكيافيللي وكتاب الأمير، ص١٩٠، وما بعدها الطبعة الثانية ٢٠١٠م الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

[3] - راجع مزيد من هذه الصفات ، الدكتور حسن عبد الظاهر: دراسات في تطور الفكر السياسي، ص١٤٢ الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٥، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

كان حاكمها جاهلاً بسبل الخير، أو متصفًا بالصفات التي لا يليق لحاكم المدينة أن يتصف بها[١].

ومن الضروري أن نتعرف هنا على تقسيم الفارابي للمدن الفاضلة وغير الفاضلة؛ لأن هذا التقسيم مبني على أسس أخلاقية، ويحكم الفارابي على المدن بحسب القيم السائدة فيها.

فالصفات التي لا بد منها لأهل المدينة الفاضلة، قائمة في حقيقتها على المعرفة والعمل ونظام الفضيلة، وذلك بحسب استعدادات كل فرد من أفراد المجتمع واحتياجات الأمة، فالصفات تقوم على الاستعداد الفطري ، وعلى مطالب الوظيفة ، التي يقوم بها داخل مجتمعه، أما النظام المعرفي فقد فصله الفارابي في أول كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة[٢].

فالموجود الأول، وهو السبب الأول، وصفاته والعقول المفارقة، والأفلاك والأجسام الطبيعية، والنفس، ونظام المجتمع الفاضل.

وهذا العلم على نوعين: الأول: تجريدي فلسفي، وهو خاص بطبيعة الحال بالنخبة المتميزة ، من الفلاسفة والحكماء والثاني: معرفة ؛هي أقرب إلى التمثيل والتصوير، وهو خاص بعامة الشعب[٣].

أما المدينة الجاهلة: فهي التي لم يعرف أهلها السعادة مطلقًا ، ولم تخطر ببالهم، وليس لهم قابلية لتفُّهم ماهية هذه السعادة؛ ولذلك إن أرشدهم أحد إليها ؛ لم يسعوا إلى تطبيقها، وإن ذكرت لهم لم يتصورها على حقيقتها، فقد غلب عليهم الجانب الحسي، فهم لم يعرفوا من الخيرات إلا سلامة الأبدان، والسعة في المال ،والتمتع باللذات ،وما إلى ذلك، فإن استطاعوا الوصول إليها ،كان لهم بها سعادة ،وإن أخطؤوها كان لهم الشقاء[٤].

وقد قسم الفارابي ،هذه المدينة الجاهلة إلى عدة أقسام منها[٥] :

- المدينة الضرورية: فهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان ،من المأكول والمشروب ،وغير ذلك.وهم يتعاونون على الفوز به والاستفادة منه.
- المدينة البدّالة: وهي التي قصد أهلها، أن يتعاونوا على اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار ،في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة، ويسميها الفارابي ،في كتابه "السياسة المدنية" مدينة النذالة[٦].

---

[١] - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٧٢ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٣: ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

[٢] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢ وما بعدها.

[٣] - السابق: ص ٣ وما بعدها.

[٤] - السابق ص٩٠.

[٥] - السابق ص٩١ وما بعدها.

[٦] - الفارابي: السياسة المدنية، ص٨٨.

- مدينة الخسة والشقوة: وهى التي قصد أهلها ، التمتع باللذات المحسوسات ،من المأكولات والمشروبات، وغير ذلك من الأمور المحسوسات، وأهلها يؤثرون الهزل واللعب، بكل وجه من كل نحو.
- مدينة الكرامة: وهى التي قصد أهلها ،التعاون على أن يصيروا مكرّمين ،ذوي عظمة ،وعلو ذكر وشهرة، وذلك بالأقوال والأفعال.
- مدينة التَّغلُّب: وهى التي قصد أهلها التغلب على غيرهم، وجعلوا سعادتهم في تلك الغلبة.
- المدينة الجماعية: وهى التي قصد أهلها ،أن يعيشوا في فوضى فيتبعوا أهواءهم، ويتصرفوا كيف شاءوا وهى المدينة :"التي كل واحد من أهلها ، مطلق مخلى لنفسه يعمل ما شاء، وأهلها متساوون، لا يكون لأحد منهم على أحد منهم سلطان [١]".
أما المدينة الفاسقة: فهى التي عرف أهلها ما عرف أهل المدينة الفاضلة من أمر السعادة والله والعقل الفعال، وكانت أعمالهم أعمال أهل المدن الجاهلة، فهم يقولون ويعتقدون ،ولكنهم لا يعلمون.
وأما المدينة المتبدلة: فهى التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة لآراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، بيد أنها تبدلت، فدخل إليها الفساد، في الآراء والأفعال.
وأما المدينة الضالة: فهى التي تعتقد في الله والعقل الفعال آراء فاسدة، ويدّعي رئيسها الأول - ضلالاً- أنه موحى إليه، فيخادع الناس، ويغرّهم بأقواله وأفعاله.
أما النوابت في المدن الفاضلة، فهم أصناف كثيرة [٢] :
- منهم متمسكون بالأفعال، التي تنال بها السعادة، غير أنهم لا يقصدون - بما يفعلونه من ذلك - السعادة، بل يريدون شيئًا آخر غير السعادة المنشودة عند أهل المدينة الفاضلة، فهم يعملون بالفضيلة ؛ ليسعوا للمطالب الدنيوية، كالكرامة والرياسة والغنى والمكانة ،والعز بين الناس، فهؤلاء يُسمُّون مقتنصين.
- ومنهم أصحاب الأهواء ، بحيث يكون له هوى ،في شيء من غايات الجاهلية وأهدافها، ولكنه يجد قوانين الملة ،وشرائع المدينة تحول دون تحقيق هواه، فيحاول تحريف ألفاظ الشريعة لتوافق هواه، ويلجأ إلى التأويل، وهؤلاء يسمون المحّرفة.
- ومنهم- كذلك- صنف ليس من أهدافه- مطلقًا- تحريف الشريعة، ولكنه أوتي من سوء فهمه لأحكام الشريعة، ويفهمها على وجه يخالف مقصود صاحب الشريعة، فيقع في الضلال ،دون أن يشعر، وهؤلاء هم المارقة.
- ومنهم أصناف من أهل الجدل والغلبة والسفسطة والغرور، يصلون إلى الحق من وجه، ويخطئونه من وجه، يجتهدون في تحسين الأشياء الجاهلية وفي تحسين السعادة.

[١] -السابق ص٩٩، وما بعدها.
[٢] - السابق ص١٠٤، وما بعدها.

وهكذا يُفصّل الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة وأهل المدن الجاهلة والضالة. وهذه الآراء تصطبغ كلها بصفات إيجابية، كما في المدينة الفاضلة، وأخرى سلبية، كما في المدن غير الفاضلة.

فالسعي لنيل السعادة - كهدف منشود في ذاته - هو القيمة الكبرى، التي يحكم من خلالها على المدينة، إن كانت فاضلة ،أو غير فاضلة. وكذلك التصور العقدي لأهل المدينة يعد من الأسس الحاكمة على المدينة، إن كانت فاضلة أو غير فاضلة، وكذلك استغراق الناس في المحسوسات وعدم تطلعهم لمثل عليا،من الأحكام الفاضلة التي تجعلهم محصورين، في نطاق المدن الجاهلية.

والرفاهية للأفراد- كهدف للدولة - مرفوض، في عرف الفارابي؛ لأن ذلك يجعلها ضمن المدن غير الفاضلة، كما أن مطابقة القول للعمل، من الأسس التي تقوم عليها المدن الفاضلة. وافتقاد تلك الفضيلة مؤذن بالحكم عليها بالجاهلية كذلك.

وكذلك السعي للغلبة والكرامة، والرفعة والمجد الدنيوي الزائف؛ سعي سلبي في نظر الفارابي، وتعاون أهل المدينة على ذلك وحرصهم الشديد عليه، لا يعفيهم من حكم الفارابي القاطع بأنهم ليسوا أهل مدينة فاضلة[١].

ويعتبر الفارابي، أن الاستمرار على المبادئ الفاضلة، والتمسك بها، حتى النهاية؛ من الأمور المعينة على الحكم، على أهل هذه المدينة بالفضيلة، وإلا فالحكم السلبي ينتظرها.

وكأن الفارابي يبعث صيحة تحذير من أولئك الحكام الذين تولوا الحكم على حين غفلة من أهلها، ويحيط بهم شرذمة من أهل الطمع والوصولية، يوقعون في سمعهم أنهم حكام ملهمون ،مسددون من السماء؛ فيضل هؤلاء الحكام أهل مدنهم عن الطريق السوي الصحيحة، وهذه مدن جاهلية في عرف الفارابي كذلك[٢].

وكأن الفارابي- كذلك - يوصي بالحفاظ على تعاليم الشريعة ، بحسب مقصود واضعها الأول. ويحذر من الجماعات الضالة داخل نطاق الدولة الإسلامية، ويبين الفارابي أسس الانحراف الذي قامت عليه هذه الجماعات الضالة التي سماها النوابت، منها فساد المقصد، ومنها كذلك ،التأويلات الفاسدة، ومنها: سوء الفهم، ومنها- كذلك - الجدل والسفسطة والغرور.

ومع اعتراف الفارابي بوجود تلك المجموعات الطفيلية داخل المدن الفاضلة، فقد أكد عدم إمكانية أن يقام بهؤلاء مجتمع فاضل، وكأن الفارابي - حينما يذكرهم- يريد أن يقول لنا: إن المعرفة الدقيقة بأحوالهم وأسباب فسادهم ، يمكن أن تكون سبيل إصلاحهم.

ثانيا- الأخلاق والسياسة عند العامري.

---

[١] - بهذا تختلف الفلسفة المشائية في الحضارة الإسلامية عن النهج اليوناني وكذلك نهج الحضارة الغربية الحديثة .

[٢] - كما هو مشاهد في كل ديكتاتور على مر التاريخ.

يعد كتاب: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية واحدًا من أهم الكتب الأخلاقية التي كتبها العامري. وبطبيعة الحال لا بد أن يكون فيه بيان من العامري عن ارتباط السياسة بالأخلاق؛ ولذا سوف يكون هذا الكتاب أساس تناولنا لتلكم القضية عند العامري، ويعد هذا الكتاب أيضًا من الكتب تحوي، بين دفتيها آراء فلاسفة الأخلاق من اليونانيين والفرس وفلاسفة الحضارة الإسلامية.

فالفكرة الأساسية القائم عليها الكتاب هى السعادة، ويعتبرها العامري - في حد ذاتها- هدفًا منشودًا، فقد بين هدف تأليفه للكتاب: **"قد أودعنا في كتابنا هذا المشروع الذي شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والإسعاد [1]"**.

ويقسم العامري، السعادة إلى: إنسية مرتبطة بالبدن، وعقلية مكتفية بنفسها، ويفضل السعادة العقلية على غيرها، وهى تكتسب بالأفعال الفاضلة وتربية النفس على الاستقامة عليها، ويحصل كل ذلك بالمربي الأديب الرفيق الماهر بالتأديب[2].

وظهر الربط الوثيق بين السياسة والأخلاق عند العامري من خلال منظور العامري للتربية؛ فقد تكون قائمة على السنن الموروثة للقادة والزعماء والرؤساء والسادة ،حتى يصير ذلك كله :**"هيئة، ثم يلزمه استيفاؤها على الاستقامة، بحسن الطاعة للقوة المتعقلة [3]"**.

وقوام أمر السعادة المطلقة ،عند أبي الحسن إنما هو بالمربي والسائس، ولا يكون ذلك عنده بحسن الطاعة، ويحتاج كل ذلك إلى صبر ودوام، أما السعادة المقيدة فإنها تثبت بالحال الموجودة الحاصلة في الوقت، كيف كان، وبالفعل الفاضل على قدر الحال، والفعل الفاضل، لا يثبت من دون حصول العفة والهيئة المتعلقة، وبحصول السائس الفاضل ، وبحسن الطاعة[4].

وكأن العامري يرسل خطابات مفتوحة، للزعماء والرؤساء، يبين فيها أن عليهم- إذا راموا مجتمعًا فاضلاً- أن يكرسوا كل اهتمامهم في التربية والتقويم الخلقي، ويرسم لهم خريطة الطريق ،المؤدية لغرضه المنشود بإيجاد الصف الأول، من الأساتذة الفضلاء ،من ذوي الأخلاق الرفيعة والعلم الراسخ؛ ليقوموا بدورهم الرائد في تنشئة جيل مجتمع سعيد.

فمن المعروف أن النفوس ثلاثة أنواع عند أفلاطون: النفس الشهوانية ،ولها محبة ولذة المطاعم والمشارب والمناكح، والنفس الغضبية، ولها محبة الغلبة والرياسة والكرامة، والثالثة النفس الناطقة، ولهذه النفس محبة الحق وبغض الباطل؛ ومن أجل ذلك تحب العلوم والحكمة، ويشبّه أفلاطون القوة الشهوانية بسبع ضار، والغضبية بأسد هائج، والناطقة بمثال الإنسان، وإن كل قوة من هذه القوى تنازع

---

[1]- العامري: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص١١٣، دراسة وتحقيق الدكتور:أحمد عطية،طبعة سنة ١٤١١هـ- ١٩٩١م، دار الثقافة للنشر، القاهرة.

[2]- السابق: ص١٢٠.

[3]- السابق نفسه.

[4]- السابق ص١٢١.

الآخرين إلى ما تلتذ به وتشتهيه، وإن النفس الناطقة ، تحتاج إلى ما لا تحتاج إليه النفسان الأخريان، وإن من أراد لنفسه الحياة الفاضلة، فعليه أن يقوي نفسه الناطقة، ويميت النفس الشهوانية، ويقهرها بالقوة الغضبية، حتى تتم له السعادة[1].

فكل إنسان يطلب السعادة ويهرب من الشقاء، ولكنه يلاحقه ويحيط به رغمًا عنه، وهذا لا يكون إلا عندما تكون الغلبة والسيطرة على الإنسان من قبل النفس الشهوانية ،أو النفس الغضبية، ولكي ينال السعادة فلا مفر من سيطرة النفس الناطقة، التي هى ركن السعادة. إذن فقد وضع العامري - متأثرًا بأفلاطون وغيره - يده على سبب الشقاء الإنساني[2].بل ويؤكد العامري، أن كل ذلك ناتج عن التربية الرديئة الآتية ، من المربي غير المؤهل لهذه المهمة الخطرة. فالخلط بين النافع والضار والجيد والرديء، ناتج عن إهمال العقل وعدم استعماله الاستعمال الأمثل، وإهمال ؛امتثال حدود السنة، وعدم طاعة الرؤساء، ومن صار على غير الرشد المستمد من الفكر السديد، الذي بدوره مستمد من العقل :**"لم تكن أفعاله نطقية، لكن بهيمية** [3]".

أما الإسعاد في مجال السياسية، عند أبي الحسن؛ فهو تشويق السائس المسوس إلى ما يسعد به؛ بالتدبير السديد؛ لتحصيل الصلاح ، لكل شخص قدر الإمكان، وهو القسم الثالث ،من أقسام الكتاب، وقد بدأه بالحمد والثناء على الله - تعالى- وأنه سبحانه: **"لم يكلنا إلى أنفسنا في حيازة ما اختاره، ولكنه أرشدنا إلى قادة وساقة؛ ليسوقونا على طريق الاستقامة إليه، وليحفظونا من العدول عنه، ومن الكسل والفترة فيه** [4]".

فالمهمة الأخلاقية، التي وضعها العامري ،على عاتق رجالات السياسة تتمثل في قيادة الأمة وإرشادها، والأخذ بيدها ،في طريق الاستقامة، وصيانة الأخلاق العامة، من الانحدار. فلا مجال للكسل والضعف والتواني ، مع وجود هؤلاء القادة على رأس الأمر.

ويستشهد العامري بأفلاطون،الذي يقول: يجب على السائس أن يجعل غرضه الأدنى في السياسة اكتساب الخيرات البهيمية لأهل المدينة وإبعاد الشر عنهم، ومن ثم بعد ذلك أن يكسبهم الخيرات الأنسية، وهى العفة والشجاعة والحكمة، والرابعة العدل.والعدل شامل لجميعهم، أما الغرض الأقصى ،فإنما هو استكمال ما خلق الله الإنسان له، وهو العقل المدبر للإنسان، وهو الذي يقع به جمال الإنسان[5].

---

[1] - الدكتور محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ص٢١١، وما بعدها طبعة سنة ١٩٧٦م، دار النهضة العربية، بيروت.

[2] - العامري: السابق ص١٢١.

[3] - السابق: ص ١٢٤.

[4] - السابق نفسه: ص ٢٢٩.

[5] -السابق: ص٢٣٠.

إن الطريق للإسعاد، إنما يكون في إتباع السنة المسنونة وسيرة الصلاح، التي يسير فيها، فيتبين الفضائل ،ويعرف كيف تتعلم، ويتبين الرذائل، وكيف تتقى، ويسعى لاستعمال العدل بين قواه.

ويكون حسن الطاعة لرؤسائه؛ لأنهم يدركون أكثر منه، فيفرقون بين الجميل والقبيح والخير والشر. ويحكي العامري قول أفلاطون في **"**النواميس**"**: إنه لما أن وقعت الشركة في الاجتماع، كان اللازم أن يكون لكل واحد من الناس ،سيرة يسير بها في صلاح أمره، وسيرة يأخذ بها أهله وولده، وسيرة يسير بها فيما بينه وبين غيره ،من أهل بلده. وكان لا بد من أن تكون سيرهم مختلفة؛ لاختلاف أحوالهم في الطبع وفي الفهم، والاختلاف أصل كل فساد، ووجب أن يجمعوا على سنة واحدة تعم الجميع، ولكل واحد من الجميع ؛ نفعها وخيرها، وإن السائس هو حافظ السنة وراعيها ومصرفها ومستعملها في نفسه ،وفي أهل مملكته[1].

فهنا نرى العامري - مع موافقته أفلاطون - يؤكد أن السائس عنده ينبغي أن يكون حكيمًا عالمًا بالسنن وما كان قبله من الأحداث، وأن يكون ذا أخلاق فاضلة؛ ليؤثر بدوره في أفراد مجتمعه،ويصبح جديرًا بأن يكون القائد القدوة؛ ليسوق شعبه إلى السعادة الحقيقية.

واشتراط العامري، وجود الحكمة في الزعيم القائد أو السائس؛ حتى يستطيع أن يدرك ما كان من أحداث قبله، واطلاعه على الشرائع، يجعله قادرًا على أن يقود مجتمعه في سلامة وأمان وحكمة: **"فكان من اللازم أن يكون رئيس البشر هو الحكيم، والحكيم هو العالم بالأمور الإلهية وبالأمور الإنسية [2]"**.

والفضيلة مشروطة في هذا القائد ليكون جديرًا بنشر الفضيلة، بين أبناء بلدته، وأن يحفظ عليهم استقامتهم، فيما بينهم؛ ويعالج المعوج بلطف سياسته، فيجعل أهل المدينة، متآلفين لا يفرقهم مفرق، ويبتعدون عن الخلافات والمنازعات[3].

والإنسان مدني بطبعه،كما هو عند أرسطو، وهو كذلك عند العامري لا يستطيع أن يعيش وحده؛ لأنه لا يفي حاجاته كلها، فالاجتماع والاحتياج إلى الرياسة من الأمور الضرورية، التي لا ينفك عنها البشر، ولا يمكنهم الاستغناء عنها مطلقاً؛ ولذا يحكم العامري بأن :**"الحياة الفاضلة لا تتم إلا بالشركة المدنية، والمنفعة ،بهذه الشركة لا تحصل إلا بأن يكون كل واحد من الشركاء ؛جاريًا على ما يوجبه الغرض [4]"**.

فالاحتياج إلى السائس- بجوار أنه ضرورة حاجية وسياسية- هو كذلك ضرورة أخلاقية، فليس كل الناس على طبيعة واحدة من الانصياع للواجبات السياسية والأخلاقية، فمنهم من ينقاد إلى ذلك طواعية، ومنهم من يحتاج إلى الأخذ بالشدة والعنف؛ لتستجيب نفسه لتلك الواجبات، ومن هنا كانت الحاجة للرياسة :**"فاحتيج**

---

[1] - السابق: ص٢٣٣.
[2] - السابق ص٢٣٩.
[3] - السابق: نفسه.
[4] - السابق ص٢٣٧.

بسبب ذلك إلى السائس ضرورة ليسوس من لا ينقاد للواجب بالرفق ،والطوع بالعنف والكره [1]".

فالقوة والإكراه – هنا- عاملان ضروريان، ولكنهما وسيلة لتحقيق غاية أخلاقية؛ لأن الحق ينبغي أن يكون فوق القوة، فلا يلجأ إليها إلى لضرورة حفظ المجتمع من الفساد والانحلال، الذي يتبعه -لا محالة - الذوبان والاضمحلال، بل والخروج من التاريخ ،كشأن الأمم الهالكة التي ضاعت ، والسبب الرئيس هو الانحلال الأخلاقي.وليست القوة وحدها- هى الأساس الذي يحفظ المجتمع من السقوط، وهى وإن كانت ضرورية لكنه لا يلجأ إليها إلا عند الضرورة؛ ولهذا احتاج المجتمع إلى الألفة، ويجب أن يكون أساس الألفة المحبة، والحاكم منوط به أن يزرع المحبة بين أبناء مدينته؛ لأن المدينة بغير محبة، لا يكون فيها نظام ولا ثبات ولا وفاق؛ ولذا كان من واجبات الحاكم :**"أن يحمل أهل المدينة ،على الألفة، وأن يمنعهم من الشتات والفرقة، والسبيل إلى الألفة حسن المعاملة، وحسن العشرة ،وترك الحسد والمنافسة ،وترك الخلاف والمنازعة [2]".**

فالأخلاق الفاضلة ، أساس أي بناء سياسي يمكن الحكم عليه بالنجاح في تحقيق هدفه، ولا يمكن الانفكاك بين السياسة والأخلاق، وذلك بيّن بنفسه عند العامري حيث يقول : **"فإن مدينة لا محبة بين أهلها ولا وفاق؛فإنه لا نور فيها ولا نظام ولا ثبات لها ولا قوام [3]".**

وفي حين نجد أفلاطون، يقسم **المدينة السعيدة** إلى: حكيمة ونجدة وعفيفة **المدينة الحكيمة**: هى التي تكون في رؤسائها الحكمة وخاصة في الرئيس الأعظم، وعلى المرؤوسين حسن الطاعة.**والمدينة النجدة:** تكون عندها الجرأة على الأعداء والنصرة لمحاربتهم؛ لأن النجدة هى الشجاعة.و**المدينة العفيفة:** هى التي يكون كل واحد من أهلها ضابطًا لنفسه من اللذات الرديئة والشهوات الضارة[4].

ونرى كذلك أن **أبا الحسن يقسم المدن إلى: المدينة الفاضلة:** وهى التي تكون الغلبة فيها لأهل الفضيلة، والمدينة الخسيسة: وهى التي تكون الغلبة فيها للمتمتعين باللذات البهيمية من المآكل والمشارب و**المدينة الحكيمة:** وهى التي تكون الغلبة فيها لأهل الحكمة. **والمدينة الجاهلة:** وهى التي لم يعرف أهلها كبير شيء من العلوم الفاضلة[5].

ولم يكتف العامري بما قرره من أهمية الأخلاق بالنسبة للفرد والمجتمع وأنه لا قوام للمجتمعات إلا بها، فإنه يقرر أهمية الدين للمجتمع، فالملوك مهمتهم التي خلقهم

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق ص٢٤٨.
[3] - السابق: ص٢٧٣.
[4] - السابق: ص٢٧٩ وما بعدها.
[5] - السابق: نفسه.

الله - تعالى- من أجلها هى سريان سننه - تعالى- بهم ويقيم الله بهم مصالح الخلق وحراستهم: **"فإن حاجتهم إلى الرعية إنما لسبب الرعية ولصلاح شأنهم [١]"**.

ومن هذا المنطلق يوضح العامري ببيانه الواضح الذي لا لبس فيه أهمية الدين لاستقرار المجتمعات واستمرارها، وأن الرؤساء يتحملون مسئولية ذلك، فكان أول واجب تكليفي على الملوك هو :**"إقامة الدين وتحقيقه بالعمل بنفسه، وبأخذ الرعية بإقامته [٢]"**.

بل إن العمل بالدين كما هو ضرورة أخلاقية، هو ضرورة سياسية؛ للمحافظة على قوة الدولة وسلامتها: **"قوام الملك إنما هو بالدين، فإذا ضعف الدين ضعف الملك [٣]"**.

ولا ينسى العامري أن يقسم الرعايا إلى أربعة أقسام، وهو تقسيم ابتعد فيه العامري عن التقسيمات السائدة ،في الحضارة اليونانية، وهى في جوهرها عنصرية، فقد لجأ في تقسيمه إلى قيمتي العلم والعمل. **فالقسم الأول:** هم أهل الدين ،من الحكام والعباد والنساك والمعلمين. ومن الملاحظ هنا أنه قد جعل الحكام من قسم أهل الدين **والقسم الثاني**: الجند من الفرسان وغيرهم.**والقسم الثالث**: الكتّاب أي: موظفو الدولة **والقسم الأخير**: هم أهل الحِرَف المختلفة[٤].

والظن الأكيد، أنه قد تأثر فيه بواقع عصره وبروح الحضارة الإسلامية التي رفعت من قيمة الإنسان، بعلمه وعمله.

ثالثا- الأخلاق والسياسة عند مسكويه.

من الفلاسفة الذين كان لهم اهتمام كبير بالفلسفة الأخلاقية، أبوعلي بن مسكويه.فأكثر الفلاسفة يتعرضون للقضايا الأخلاقية في صلب الدراسة الفلسفية ضمن الآراء الفلسفية العامة؛ داخل مؤلفاتهم. أما مسكويه، فإنه يخصص للأخلاق عدة مؤلفات، مع كتب أخرى له فلسفية وطبية وتاريخية.

ولعل هذا الكتاب أشهر كتب ابن مسكويه هو كتابه "تهذيب الأخلاق ، وتطهير الأعراق"، ويحتوي على مجموعة من الآراء الأخلاقية مستقاة من تعاليم أفلاطون وأرسطو، يمزجها بتعاليم الإسلام الأخلاقية[٥].

---

[١] -السابق: ص٢٤٩.

[٢] - السابق: نفسه.

[٣] - السابق: نفسه.

[٤] - السابق ص٢٥٠.

[٥] - ا بن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، طبعة شهر رمضان المعظم ١٣٩٨هـ، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة.

فهو لم يخرج عن الخط العام لفلاسفة الحضارة الإسلامية، في سعيهم الحثيث للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية. وابن مسكويه وإن كان ينقل عن فلاسفة اليونان آراءهم الأخلاقية؛ ولكنه يُخضع كل هذا لرأي الشريعة الإسلامية، وكأنه يشترط موافقتها الضمنية عليها، فمثلا: عرف عن سقراط أنه أول من قال: إن المرء لا يفعل الشر وهو عالم به، وإن الإثم الأخلاقي ،هو جهل وسوء تقدير.

ومن- هنا- يتبنى مسكويه هذا الرأي ،ويقول: إنه من المستحيل أن يعمل الإنسان عملاً شائنًا وهو يعلم أنه شائن. ولكننا نجده يستند إلى حديث شريف ، وهو: **"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن [١]"**.

إذن، فقد انفتحت تجربة ابن مسكويه- عمومًا - في الأخلاق والسياسة وغيرها من النتاج البشري انفتاحًا واسعًا، وقد استهل بحثه في الأخلاق بتمحيص السعادة وتحديد الخير الأقصى؛ ليستخلص السعادة، التي يجب أن تكون غاية قصوى كافية لنفسها؛ فضلاً عن قداستها لتعلقها بالعقل أشرف ما في الإنسان، فقد وحَّد مسكويه بين الخير الأسمى والسعادة القصوى، فهو يربط بين السعادة والفضيلة.

وكما هو دأب فلاسفة الأخلاق ،أنهم يمهدون لدراسة بحوثهم الأخلاقية بدراسة قوى النفس، كذلك فعل ابن مسكويه، فالنفس – عنده - جوهر مغاير لجوهر الجسم؛ لأنها لا تتغير ولا تستحيل كما تتغير الأجسام، وكما أن البدن يرغب في أفعال ،لا تتشوق النفس إلى فعلها، فكل يشتاق لما يناسب طبيعته، فإن تشوق النفس إلى **:"ما ليس من طباع البدن، وحرصها على معرفة حقائق الأمور الإلهية، وميلها إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمية ،وإيثارها لها، وانصرافها عن الأمور واللذات الجسمانية، يدلنا دلالة واضحة أنها من جوهر أعلى وأكرم جدًا من الأمور الجسمانية [٢]"**.

أما قوى النفس -عند مسكويه - فثلاث:الأولى القوة التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، والقوة الثانية التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق والتسلط والترفع، والقوة الثالثة، التي بها تكون الشهوة ، وطلب الغذاء والشوق إلى الملذات الحسية، فهي :**"قوى ثلاث متباينة تقوى إحداهما وتضعف، بحسب العادة أو التأديب [٣]"**.

فالخلق - عند مسكويه - هو حالة للنفس داعية إلى أفعاله من غير فكر ولا روية. وهذه الحال، تقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيًا ،من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء ،كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر سمعه، أو كالذي يضحك ضحكًا مفرطًا من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتم

[١] - الدكتور محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق، ص١١٣، وقد سبق تخريج الحديث.

[٢] - ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص١٥.

[٣] - السابق: ص٢٣.

ويحزن من أيسر شيء يناله، ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدريب، وربما كان بدؤه بالرويّة والفكر، ثم يستمر أولاً فأول، حتى يصير ملكة وخلقًا(١).

ويهتم أبو علي، بالفضائل الخلقية؛ لصلتها بالعمل دون الفضائل النظرية المتعلقة بالعقل التجريدي، وقد عرج إلى أفلاطون، يستقي منه الفضائل الخلقية الأربع، وقد مر على أرسطو، يأخذ منه نظرية الوسط العدل، ويرى أن هذا الوسط للفضيلة ،لا يبلغه الإنسان إلا بالفهم والعقل.

وليست الفضائل طبيعية عند،ابن مسكويه، وإنما هى مكتسبة، ومن هنا كانت أهمية التربية ،كعامل حاسم في تغيير السلوك البشري، وكذلك أهمية تعليم أصول المعارف والمعاملات، حتى لا تضعف قوة التمييز والعقل.وهنا يعظم دور الآباء والأمهات، ورجال التربية والتعليم والمناهج المقررة والخبراء، ورجالات الإدارة العليا: **"ولذلك تكثر حاجات الناس إلى المقومين، والمنفعين وإلى المؤدبين والمسددين (٢)"**.

وهنا يحمِّل مسكويه رجال السياسة ،من الملوك والرؤساء ،وكل صاحب مسئولية. فهم يتحملون مسئولية قيادة الأمة نحو السعادة المنشودة، فعليهم مسئولية التثقيف الفكري والخلقي، ومسئولية الترقي الحرفي والصناعي(٣).

والذي يجزم به أبو على ابن مسكويه أن أنسب المعارف إلى الطفل ،العلمُ بالشريعة؛ لأنها لازمة لقبول الحكمة ،وطلب الفضيلة والبلوغ إلى السعادة، فهو يرى أن :**"الشريعة هى التي تُقوِّم الأحداث ، وتعودهم الأفعال المرضية، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل، والبلوغ إلى السعادة الإنسية؛ بالفكر الصحيح والقياس السليم (٤)"**.

فمسئوليات تعليم الشريعة للنشء ،ليست مسئولية الدولة على سبيل التحديد فقط ، بل تبدأ من الأسرة : "وعلى الوالدين أخذهم بها ،وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات ،من الضرب إذا دعت إليه الحاجة، أو التوبيخات إن صدتهم، أو الإطماع في الكرامات،أو غيرها مما يميلون إليه،من الراحات أو يحذرونه من العقوبات (٥)".

ففي مرحلة الصغر ،تعظم ملكة الحفظ، ثم ينمو الطفل؛ فيتسع إدراكه فيتعلم الأدلة والبراهين، التي تجعله يتمسك بما أخذه في الصغر حفظًا وتلقينًا: **"حتى إذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمن كثيرة، أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا**

١ - السابق ص٤١.
٢ - السابق ص٨٢.
٣ - السابق ص٨٣.
٤ - السابق: ص٤٤.
٥ - السابق نفسه.

براهين ما أخذوا تقليدًا أو ينبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غايتها [١]".

وهي النظرة التربوية، في تعليم علوم الشريعة، التي سيطرت قرونًا طويلة على أذهان رجال التعليم في العالم الإسلامي. فالصبي الصغير يحفظ المتون، ذات الألفاظ القليلة والمعاني الكثيرة، وهى في أغلبها مجردة من الأدلة. وفي مرحلة تالية يتلقى شرحًا يسيرًا،ثم شرحًا موسعًا، وهذا الأخير يحتوي على الأدلة والبراهين[٢].

ويرى ابن مسكويه أن، مراتب الناس ،في قبول الآداب، التي يسميها خلقًا والمسارعة إلى تعلمها والحرص عليها كثيرة ومتنوعة: **"فأما مراتب الناس في قبول الآداب التي سميناها خلقًا والمسارعة إلى تعلمها والحرص عليها، فإنها كثيرة [٣]"**.

ويذهب مسكويه إلى أن المربين، يمكنهم ملاحظة سلوكيات من يؤدبونهم وخاصة الأطفال، فإن أخلاقهم ،تظهر فيهم منذ نشأتهم ،ولا يسترونها بروية ولا فكر، كما يفعله الرجل التام الذي انتهى في نشئه وكماله إلى حيث يعرف من نفسه ، ما يستقبح منه، فيخفيه، بضروب من الحيل والأفعال المضادة ،لما في طبعه، ولهذا يمكننا بسهولة ويسر مراقبة تلك السلوكيات؛ ليسهل التقويم التربوي لأخلاقهم، ومعرفة مدى استعدادهم لقبول الاستقامة الخلقية.

وبعد مرحلة الملاحظة القائمة على المنهج الوصفي، تبدأ مرحلة النظر والتأمل والتصنيف، للبحث عن قابلية هؤلاء للأخلاق الفاضلة، بأنواعها المختلفة: **"وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الأدب أو نفورهم عنه، أو ما يظهر في بعضهم من الغمة، وفي بعضهم من الحياء، وكذلك ما نرى فيهم من الجود والبخل والرحمة والقسوة والحسد وضده، ومن الأحوال المتفاوتة ،ما تعرف به من مراتب الإنسان في قبول الأخلاق الفاضلة [٤]"**.

ويمكننا بعد ذلك - بحسب ما يرى ابن مسكويه- أن نتعرف على الأمراض الخلقية؛ ليتسنى لنا معرفة طرائق العلاج، لتلك الأمراض؛ بل ومعرفة المستويات المختلفة، لتلك العلل: **"وتعلم منه أنهم ليسوا في رتبة واحدة، وأن فيهم المتواني والممتنع، والسهل السلس، والغض والعسر، والخَيِّر والشرير. والمتوسطون بين هذه أطراف في مراتب لا تحصى كثرة [٥]"**.

---

[١] - السابق نفسه.
[٢] - الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام ص ٣٥٠منشأة المعارف الإسكندرية .
[٣] - السابق نفسه.
[٤] - السابق: نفسه.
[٥] - السابق: نفسه.

ويحذر ابن مسكويه رجال التربية والمسئولين داخل الدولة، عن إرشاد وتوجيه النشء، من العواقب الوخيمة؛ الناتجة عن إهمال التربية وترك الأطفال يكبرون دون تقويم سلوكهم ذلك ؛لأنه: "**إذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم، نشأ كل إنسان على سوم طباعه، وبقي عمره كله على الحال ،التي كان عليها في الطفولة، وتبع ما وافقه، في الطبع؛ إما الغضب وإما اللذة ،وإما الزعارة (شراسة الخلق) وإما لشره، وإما غير ذلك من الطباع المذمومة**[1]".

كما - يرى ابن مسكويه- أن الإنسان مدني بطبعه، وأن الإسلام دين عقلي اجتماعي، يرفع من شأن اجتماع المسلمين في الصلاة، والحج، وتعمير الأرض، والتراحم بين الأفراد؛ لذلك فالسلوك الأخلاقي، يظهر في ظل الجماعة؛ ولهذا ترتبط الأخلاق بالاجتماع الإنساني. فالخير الأسمى والفضائل لا تظهر عند الفرد المنعزل عن الجماعة كالراهب أو الزاهد؛ بل لا بد أن يكون عضوًا في المجتمع؛ لنصف سلوكه بالأخلاقية أو الفضيلة.

ومن هنا ، يعارض ابن مسكويه الرهبنة والانعزالية ، من حيث لا تحصل الفضائل ،للذين تركوا مخالطة الناس وتفردوا عنهم ، بملازمة المغارات في الجبال أو ببناء الصوامع، حيث لا تتوجه ملكات الإنسان إلي خير أو شر، فليست حياة الإنسان ، حياة زهد وإعراض بسهولة ويسر من غير تجرد عن لذة، بل لا بد من الجمع بين لذات الدنيا، ولذة الروح معًا.

إذن الفلسفة الأخلاقية السياسية عند ، ابن مسكويه،على أساس المجتمع البشري، فالأخلاق عنده تُبنى على الاجتماع والتعاون وهذا ما يفسر النقد البناء ،الذي مارسه مسكويه ضد الاتجاهات الانعزالية في الأخلاق، وهى اتجاهات طالما دعت إلى الزهد السلبي ، والعزلة السياسية.

إن بناء الأخلاق السياسية ،يقوم على أساس الوعي والإدراك ،في قوانين الاجتماع البشري؛ لكي يتم بناء النظام السياسي والأخلاقي طبقًا لها؛ ولهذا وجدنا مسكويه في كتابه الأشهر، (**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**) يغوص على الدوام في تحليل الاجتماع البشري والسياسي قبل أن يطرح مفهومه الأخلاقي والسياسي، وبهذا يتم تكامل الصلة بين الأخلاق والسياسة والاجتماع على وجودًا ومعرفة معًا.

ومن النقاط الحساسة في نظرية مسكويه السياسية، أن تؤدي طبيعة التكوين الأخلاقي عنده في بعدها المعرفي ، الذي يربط الأخلاق بالسياسة وفي بعدها

[1] - السابق: نفسه.

الواقعي إلى قيام الأخلاق على ثقافة عقلية ، في غالب الحال، ولم يكن يعتمد على سرد النصوص بكثرة كما فعل غيره من أصحاب المؤلفات الأخلاقية فتجربة مسكويه السياسية والأخلاقية تقوم على منهجية الواقع وتحليله تحليلاً اجتماعيًا، استجابة لمعطياته فهي جديرة بتكوين وعي أخلاقي وسياسي في الوقت ذاته.

فالعدالة بمفهومها السياسي يمكن اعتبارها عند مسكويه من أشرف وجوه العدالة، وله اهتمام خاص بالناحية الحقوقية من العدالة، فالمقصود من العدل والظلم في لسان الآيات والروايات ، وهو المعنى الخاص المرتبط بحقوق الناس، فهو أيضا يساعد على رفض المفهوم النسبي للعدالة وعلى بناء المفهوم المطلق لها.

الفصل الثالث
المبادئ السياسية بين الحنابلة والمشائية

المبحث الأول: الشورى.

أولا- الشورى وأهميتها وأدلة حجيتها.

(أ) - المعنى اللغوي والاصطلاحي للشورى

اسم من المشاورة، ومنها تشاور، أي استخرج ما عنده من رأي، والاستشارة مأخوذة من استشارت الإبل وأخذت مشوارها ومشارتها: سمنت وحسنت، واستشار الفحل الناقة: كرفها فنظر إليها ألاقحٌ هى أم لا[١].

وهى ترجع في مادتها الأولى إلى شور، فالشين والواو والراء أصلان مطردان، يدور الأول حول إبداء شيء وإظهاره وعرضه، ويدور الثاني حول أخذ شيء[٢].

فمن خلال ما قدمه المعجميون العرب عند تتبع معنى الشورى عندهم وجذرها اللغوي، يتبين لنا أنها تدور حول البذل ؛ لاستخراج ما عند الإنسان الخبير من معرفة ودربة، من خلال التجربة المنبثقة، من الواقع ذاته، فهنا أهل خبرة يعرضون ما عندهم ويظهرونه لغيرهم، وهنا كذلك طالب لتلك الخبرة يفيد منها مستخرجًا الرأي من أهله، وأمر الشورى ليس أمرًا هينًا, فلا يستشار إلا صاحب خبرة, وواضح أنها تكون في الأمر المهمّ المشكل ، من شئون المرء في نفسه أو شئون الجماعة أو شئون الأمة بأسرها.

المفهوم الاصطلاحي للشورى

أما المعنى الاصطلاحي : فقد قال الراغب الأصفهاني في تعريف الشورى والمشاورة إنهما لا يخرجان عن كونهما "**استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض**[٣]".

ويبدو أنه لا يختلف كثيرًا عن المعني اللغوي، ويبدو كذلك أنه عام ، يشمل كل أمور الحياة ولا يقتصر على الجانب السياسي فقط.

ولكن الشورى كنظام للحكم ، يمكن اندراجها تحت هذا التعريف ، الذي يتسم بالتعميم في كل أمور الحياة، لا في الجانب السياسي وحده، وقد أشرنا من قبل أن الفصل التام بين جوانب الحياة المختلفة ، والجانب السياسي إنما هو فصل فيه نوع تعسف، قد يكون غريبًا على الحضارة الإسلامية والدين الإسلامي الذي أقامها، فقوامه المزيج السحري، بين أمور الدنيا والدين.

والشورى تعد سمة من سمات المجتمع المسلم ، وصفة من صفاته اللازمة، وهي مبدأ من المبادئ الإسلامية العامة، التي ينبغي أن يتمسك به المسلمون، أفرادًا

---

١ - الفيروزآبادي: ت (٨١٧هـ) القاموس المحيط مادة شور، جـ٢، ص٦٥.
٢ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة مادة شور، ص٥٤١.
٣ - الراغب الأصفهاني: ت (٥٠٢هـ) المفردات مادة شور، ص٢٧٠.

وجماعات ودولاً ومؤسسات؛ امتثالاً لأمر الله - تبارك وتعالى- واقتداء بسنة النبي - ρ - وسيراً على نهج الصحب الكرام ومن سار خلفهم من الملوك الصالحين.

فعمل النبي- ρ - والخلفاء الراشدين من بعده هو تطبيق تلك القاعدة في الحكم ، وفي أمور الحياة المختلفة، حيث استشار النبي- ρ - أصحابه في وقائع كثيرة، كما سار الخلفاء الراشدون على هذه السنة الحميدة من بعده، فقد كانوا يجمعون رؤساء الناس ، ويستشيرونهم فيما لم يجدوا فيه نصًا في القرآن الكريم والسنة النبوية[١].

وكذلك كان عملهم استشارة عامة الناس في الأمور المتعلقة بهم, كما كانوا يستشيرون أهل الرأي والخبرة، في بعض المسائل الخاصة، التي تحتاج إلى أهل التخصص والخبرات المتميزة.

كما كانوا يستشيرون كبار القوم، الذين يمثلون جماعاتهم في أمور أخرى، ومن ثم لا يمكننا هنا الاقتصار على الشورى، في جانبها السياسي الذي هو في حقيقته استطلاع رأي الأمة ، أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها، بل ويمكننا أن نعرف الشورى بتناول جوانبها المختلفة بأنها: **"النظر في الأمور من أرباب الاختصاص والتخصص؛ لاستجلاء المصلحة المفقودة شرعًا وإقرارها[٢]"**.

أما إذا اقتصرنا على الجانب السياسي منها فقط، فهي تعني أخذ: **"رأي الرعية، في قضايا الحكم والسياسة وفق خطة مقصودة[٣]"**.

(ب) - أهمية الشورى.

ترجع أهمية الشورى - في الإسلام - إلى أنها تعد أحد المبادئ القرآنية، التي عمل القرآن الكريم على إقرارها، بين جماعة المؤمنين، وهى كذلك من المفاهيم المحورية، المتعلقة بقضايا النظام السياسي الإسلامي.

وهى إحدى الآليات الضرورية، لتحقيق المبادئ والركائز، التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وذلك أن الشورى تتعاضد مع قضية مساءلة ومراقبة السلطة الحاكمة، انطلاقًا من دور الأمة في مراقبة السلطة الحاكمة وتطبيقًا عمليًا لواجب أهل الشأن من ممثلي الأمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبار الأمة الطرف الثاني في العقد السياسي ، بين الحاكم والمحكوم[٤].

---

[1] - الدكتور ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٣٣٢ وما بعدها الطبعة السابعة سنة ١٩٧٦م دار التراث القاهرة.

٢ - الدكتور زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص١٦-١٨ طبعة سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م مطبعة السعادة، القاهرة.

[3] - الدكتور أحمد أحمد غلوش: النظام السياسي في الإسلام ص٤٦ الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م مؤسسة الرسالة، بيروت.

[4] - محمد عبد الفتاح فتوح: الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر ص٣٩ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

ولا تنتهي الشراكة ، بين الحكام والمحكوم عند المبايعة، بل إن سؤال تدبير الشأن العام ،موكول إلى شورى المؤمنين ، وهى أمر رباني، وسنة نبوية، فقد ظلت الشورى ،هى النهج العام لصاحب الدعوة منذ مهدها الأول، في مكة إلى إقامة دولتها في المدينة، حيث ظلت الشورى أمرًا مسايرًا لكل تقلبات الظروف، ثم أضحى أمرًا قرآنيًا حتى لا تعصف به عوادي الاستبداد[١].

فالحاكم الذي لا ينفرد برأيه ويطلب المشورة من أهلها ،هو في الحقيقة يطلب مزيدًا من الهداية على هدايته، وينضم إلى رأيه آراء أخر، هو من أحوج الناس إليها ليكون على رشد من أمره، فمن المعروف عند العقلاء أن :**"الاستشارة تفيد المستشير عقلاً ، يزيده إلى عقله ، وهداية يجمعها مع هدايته، كما يزيد النهر ماء بما يمده من أنهاره[٢]"**.

والمفروض في الشورى أن تقي الأمة سيئات شتى، منها إعجاب كل ذي رأي برأيه، وخاصة إذا كان صاحب سلطة، فهو يرغب دائمًا في فرض إرادته على الآخرين ، كما هو متعارف عليه عند العقلاء، أن من البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه، لا لمن يبصره.

فالاستبداد الفرعوني ينبع منهجه ، في فرض رأيه من منطق أنه صاحب الإرادة العليا، والسلطة المطلقة، فقد قال لقومه على سبيل الاستبداد : **ﭽ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ**(غافر: ٢٩)وهو منهج مرفوض ، طبقًا لتعاليم الإسلام، التي تشترط الطاعة في المعروف ، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر: **"فالمشورة واجبة على كل ذي حزم، متعينة على كل ذي عقل[٣]"**.

ومن فوائد الشورى أنها تحد من فوادح المستبدين، الذين يضعون أنفسهم فوق المسئولية، إنهم يخطئون الخطأ الرهيب، فإذا افتضح أمرهم، قدموا غيرهم كبش فداء، والشورى إذا لم تق الأمة ، هذا البلاء فلا معنى لها.

والحكم الاستبدادي الفردي، عظيم المهارة في التحريف والتزييف، ومحاولة النجاة من التبعات الناتجة، عن تركه للشورى والاستبداد بالرأي، ويستخدم في سبيل

---

[١] - الدكتور خالد العسري: الشورى المغيبة بين نصوص الوحي ومسارات التاريخ ص٣٣ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م دار السلام، القاهرة.

[٢]- أبو بكر المرادي الحضرمي: كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة ص٨٦ تحقيق الدكتور علي سامي النشار، ط١: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م دار السلام، القاهرة.

[٣]- ابن رضوان المالقي ،الشهب اللامعة في السياسة النافعة ص١٤٢ تحقيق الدكتور علي سامي النشار, ط١: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م دار السلام، القاهرة.

ذلك كل الطرق الممكنة لديه، وقد قال بعض الحكماء: "**المشورة مع السداد والسخافة مع الاستبداد**[1]".

ومن ميزات الشورى أنها ترد الحاكم إلى حجمه الطبيعي، كلما حاول الانتفاخ والتطاول، فمن المعروف أن الجماعات البشرية السوية، فيها رجال كثيرون يوصفون بأنهم قمم. أما البيئة المنكوبة بالاستبداد فتنعدم فيها المواهب، أو تفر منها؛ لذا فمقابح الاستبداد بعيدة الآماد[2].

(جـ) - حجية الشورى في القرآن الكريم .

فإذا نحن بحثنا عن أدلة حجية الشورى في القرآن، أي عن الآيات التي نصت على الشورى، فإننا نجد مثل ذلك النص في موضعين وآيتين شهيرتين، وإن كان القرآن قد أشار إلى الشورى في بعض آيات أخر.. ففي سورة آل عمران نجد ذلك في قوله تعالى: **ﭽ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ**(آل عمران: ١٥٩)ففي هذه الآية نجد النص الصريح على الشورى، قد جاء بصيغة الأمر الملزم الذي يتمثل في قول الحق سبحانه وتعالى : **ﭽ ﭭ ﭮ ﭯﭰ ﭼ**(آل عمران: ١٥٩) فقد أمر الله تعالى النبي - ρ - أن يشاور قومه في الأمر، وفي المشاورة **فائدتان: الأولى-** تأليف قلوبهم وإشاعة المودة بينهم نتيجة للمشاورة.**الثانية-** تعويد المسلمين على هذا النهج، في معالجة الأمور؛ لأن النبي- ρ - الأسوة الحسنة لهم, فإذا كان يلجأ إلى المشاورة ، فهم أولى أن يأخذوا بها[3].

وفي سورة الشورى، نجد دليلاً على حجية الشورى، وأنها تمثل إحدى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، وما حملت السورة هذا الاسم إلا لبيان العناية بالشورى، وإنما سميت بهذا الاسم؛ لأنها السورة الوحيدة في القرآن الكريم ، التي جاء النص فيها على الشورى، ونعلم من ذلك عظم أهميتها، فقد قررت الشورى عنصرًا، من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة، وذلك في قوله تعالى: **ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ**(الشورى: ٣٨).

فطبيعة المؤمنين الاستجابة لأمر الله تعالى، وهؤلاء المؤمنون أمرهم شورى بينهم، أي أمرهم الذي يهمهم في حياتهم أفرادًا وجماعات وأممًا وشعوبًا يجتمعون عليه ويتشاورون فيه، ويأخذون بما يلهمهم ربهم بوجه الصواب فيه[4].

وقد جاء النص على الشورى، في هذا الآية كإحدى الصفات المميزة للمؤمنين، مذكورة بين صفات أخرى يمتازون بها ، وواجبة فيهم، ثم إن ذكر الشورى جاء

---

1 - السابق: نفسه.

2 - الشيخ محمد الغزالي السقا: الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية بتصرف واختصار ص٥٢ طبعة ثانية سنة ٢٠٠٠م، دار نهضة مصر، القاهرة.

3 - ابن رضوان: السابق ص١٤٤.

4 - أبو بكر جابر الجزائري: أيسر التفاسير ص١٢١٥.

تالياً مباشرة لذكر الصلاة، ومن صفات المؤمنين :"**إذا وقعت بينهم واقعة، اجتمعوا وتشاوروا، فأثنى الله عليهم، أي لا ينفردون برأي، بل ما لم يجتمعوا عليه، لا يقدمون عليه**[1]".

فإن المؤمنين من صفاتهم، أنهم ذوو شورى، لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجتمعوا عليه، وكانوا قبل الهجرة وبعدها، إذا حزبهم أمر اجتمعوا وتشاوروا، فقد قال الحسن البصري: "**ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم**[2]".

وذلك لأن المؤمنين بطبيعتهم لا ينفردون برأي، حتى يتشاوروا فيه، وذلك من فرط تدبرهم وتيقظهم ، وصدق تآخيهم في إيمانهم، وتحابهم في الله- تعالى- فإن الشورى :"**ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هدوا**[3]".

فمدح الله -عز وجل- المشاورة في الأمور، بمدح القوم الذين يتمثلون ذلك تطبيقًا للشورى في نهجهم المعاشي كله، والجانب السياسي من الأهمية بحيث يوضع في المقدمة.

وفي سورة طه نجد إشارة إلى الشورى وذلك في قوله- تعالى- عما يدعو به موسى υ : **ﭽ** □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ **ﭼ**(طه: ٢٩ : ٣٢) وقد سأل موسى ربه -Y- أن يجعل له وزيرًا ، يشاركه في الأمر وفي النبوة أيضًا، فوزير أي ظهير أعتمد عليه، من الوِزر: الثقل؛ لأنه يتحمل عن الملك أوزاره ومؤنته، أو من الوَزَر: الملجأ؛ لأن الملِك يعتصم برأيه ،ويلتجئ إليه في أموره، أو معينًا من الموازرة ، وهي المعاونة[4].

فالله - تعالى- إذ حكى عن نبيه موسى- υ - هذا القول في هذه الآيات، فإننا نفهم منه أنه إذا جاز ذلك، في النبوة المؤيدة بالوحي الإلهي، كان في الرياسة المجردة من الوحي، من باب أولى.

وفي سورة النمل أورد القرآن الكريم في سورة النمل إشارة إلى صورة من صور الشورى في قصة ملكة سبأ في قوله تعالى: **ﭽ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﭼ**(النمل: ٣٢) في هذا الآية الكريمة.. نجد أن ملكة سبأ طلبت من قومها، أن يشيروا عليها في الأمر، الذي نزل بما عندهم من الرأي، فما كان لها أن تمضي حكمًا، حتى يحضروا، ويكونوا شاهدين، وذكر أن أهل الشورى عندها، كانت عدتهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً[5].

---

[1] - الفخر الرازي: مفاتيح الغيب جـ١٤ص ٤٨.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - أبو بكر ابن العربي ، أحكام القرآن، القسم الرابع ص١٦٦٨، تحقيق علي محمد البجاوي الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٢م، دار الفكر العربي، القاهرة.
[4] - النسفي: تفسير القرآن الجليل جـ٢ ص٣٧٥.
[5] - الزمخشري: ت (٥٣٨هـ) الكشاف جـ٣ ص١٤٦.

بل إن مجال الشورى في القرآن الكريم ، ليتسع حتى يشمل كل أمور الحياة، كبيرها وصغيرها، حتى ذكر المشورة، بين الزوجين ؛ لاختيار الوقت الأمثل، لفطام ابنهما الصغير : ﭽ   ﯽ ﭼ(البقرة: ٢٣٣) فهو فصال،صادر عن التراضي منهما، والتشاور بينهما للفطام، قبل الحولين؛ لاستخراج الرأي الصواب في ذلك، وإنما اعتبر تراضيهما مراعاة لصلاح الطفل، وحذرًا أن يقدم أحدهم، على ما يضر به، لغرض أو غيره[١].

ونحن نرى – هنا- في الآية الكريمة، التشاور بين الزوجين للوصول إلى مصلحة الطفل؛ فمن باب أولى مشاورة الحكام لأصحاب الرأي في الأمة للوصول لمصلحة الشعب ، التي هى بغية الحكم الصالح ، في كل زمان ومكان.

(د)- حجية الشورى في السنة.

تعتبر السنة النبوية حافلة بالمنهج التطبيقي للشورى، وذلك في القضايا الإيمانية وفي الحياة المدنية والسياسية ، وفي الأمور العسكرية؛ وذلك لتدعيم الشورى عقيدة ومنهجا، وحفلت السنة- أيضًا- بما يثبت أن الرسول الله شاور أصحابه ، في عدة أمور وفي جملة من المواقف؛ فكان يستشيرهم في الحرب وفي السلم؛ بل ومعظم أمور الحياة. ونجد الكثير من الأمثلة على ذلك في كتب التاريخ والتفسير[٢].

فمن ذلك: عن ثوبان قال: قال رسول الله- ρ: " الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: "لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم"[٣].

والنصيحة هى عماد الدين وقوامه؛ ولذا جعل السلف النصيحة أعظم وصاياهم، ويجب النصح حتى ولو لم يستجب المنصوح، والناصح في دين الله هو الذي يؤلف بين عباد الله ،وبين ما فيه سعادتهم ،عند الله وبين خلقه[٤].

ومن الأحاديث الجامعة، التي تدل على أن المشورة أمانة، وهي نصيحة لطالب المشورة بألا يطلب الشخص المشورة، إلا من موثوق به، ونصيحة للمستشار الناصح الأمين المطلوب للمشورة بأن يكون عند حسن ظن طالب المشورة؛ فقد قال -ρ: "**المستشار مؤتمن** [٥]".

---

[١] - البيضاوي: ت (٦٨٥هـ) أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ١ ص١٢٥.

[٢] - خديجة النبراوي: موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، المجلد الأول ص٢٠٨، ط١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، دار السلام، القاهرة.

[٣] - رواه البخارى كتاب الإيمان، باب٤٣، حديث رقم (٤٢)، ومسلم كتاب الإيمان، باب٢٣، حديث رقم (٢٠٥)، وأبو داود كتاب الأدب، باب٥٩، حديث رقم (٤٩٤٤).

[٤] - المناوي فيض القدير: جـ٣، ص٧١٥.

[٥] - رواه/ أبو داود في سننه كتاب الأدب، باب١١٤، حديث رقم (٥١٢٨)، والترمذى كتاب الأدب، باب٥٧، حديث رقم (٣٠٥٤).

ومعنى المستشار مؤتمن: أي، أمين على ما استشير فيه، فمن طلب من أخيه مشورة ،فيجب عليه أن يشير عليه ،بما يراه صوابًا، فإنه كالأمانة، والنصح لله ورسوله وعامة المسلمين به يحصل التحابب والائتلاف، ويحتاج الناصح والمشير إلى علم كبير كثير، فإنه يحتاج أولاً - إلى علم الشريعة، وهو العلم العام، المتضمن لأحوال الناس، وعلم الزمان وعلم المكان (الواقع)، وعلم الترجيح؛ فينظر في الترجيح فيفعل بحسب الأرجح عنده، وهذا يسمى علم السياسة، فإنه يسوس بذلك النفوس الجموحة الشاردة، عن طريق مصالحها؛ فلذلك قالوا: يحتاج المشير والناصح إلى علم وعقل وفكر صحيح[1].

فهنا سنن فعلية، أي ممارسة عملية كان يقوم بها النبي، في كل مسارات الحياة، مع كل موقف من موقفها، ما دام لا يأتيه فيها وحي سماوي. وقد عبر عن ذلك أبو هريرة بقوله: **"ما رأيت أحدًا أكثر مشورة، لأصحابه من رسول الله -ρ** [2]**"**.

فقد جاء التطبيق الفعلي، للرسول ρ لمبدأ الشورى، مع الصحب الكرام أوضح من السنة القولية وأكثر تأكيدًا للمنهج الشورى.

ونورد بعض المواقف التي أخذ الرسول- -ρ فيها بالشورى

الشورى في غزوة بدر

- ففي غزوة بدر استشار الرسول- ρ - أصحابه في **ثلاثة مواقف**: **الأول:** قبل أن تبدأ المعركة. **والثاني:** أثناءها. **والثالث:** بعد انتهائها. فلم يصدر إليهم الأمر بالحرب دون مشاورتهم. ولو فعل لوجد منهم الطاعة والإذعان التامين، ولكنه استشارهم، قبل الإقدام على القتال. فأجمع قادة المهاجرين على التقدم لملاقاة قريش، فاستشار النبي الأنصار؛ فأجمعوا على ملاقاة العدو المشترك، وأعلن سعد بن معاذ تأييد الأنصار ومبايعتهم على القتال[3].

- وعند المعركة وعلى أرضها - برزت صورة أخرى للشورى، إذ تقدم الحباب بن المنذر – τ- يعرض مشورته على الرسول- ρ - فيما يتعلق باختيار المكان المناسب؛ للنزول فيه.وقد أقره الرسول- ρ - على مشورته،وعمل المسلمون برأيه [4].

- وبعد انتصار المسلمين، في بدر، وحصولهم على الأنفال والأسرى، من الكفار استشار الرسول- ρ - أصحابه للمرة الثالثة، فاستشار أبا بكر وعمر قائلا: "ما ترون في الأسرى" ، فقال أبو بكر: هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله- ρ : "ما

[1] - المناوي: السابق جـ٦، ص٣٥٤.

[2]- رواه الترمذ كتاب الجهاد، باب٣٤، حديث رقم (١٨١٨)، وذكره أحمد فى رواية طويلة، حديث المسور بن مخرمة، حديث رقم (١٩٤٤٢).

[3]- الدكتور علي محمد الصلابي: السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث جـ٢ ص٦, ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، مؤسسة اقرأ، القاهرة.

[4]- السابق: ص٨.

ترى يابن الخطاب؟ فقال عمر: لا والله يا رسول ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكنني أرى أن تمكنا منهم فنضرب أعناقهم. وأخذ الرسول برأي أبي بكر ،وقد نزل بعد ذلك الوحي، بعدم أخذ الفداء، وبما يؤيد رأي عمر، ولكن عفا الله عنهم، وأباح لهم ما أخذوه ، من فدية رحمة منه وفضل(١).

الشورى في غزوة أحد.

في غزوة أحد حين علم الرسول- ρ - أن قريشًا قد دفعت بفلذات أكبادها، لمهاجمة المسلمين، لا يصرفهم صارف عن القتال؛ فاستشار الرسول أصحابه، فيما يفعل، فأشار الشباب المتحمس بلقاء قريش خارج المدينة ممن لم يشهدوا بدرًا، وهم أكثر أهل المدينة، أما الرسول- ρ - ومعه أكابر المهاجرين والأنصار فكان رأيه البقاء في المدينة؛ وذلك لحصانتها الطبيعية، ومناعتها وسهولة الإحاطة بالأعداء المهاجمين في أزقتها والانتفاع بمساعدة النساء والصبيان، فقرر الخروج من المدينة. وكانت موقعة أحد حيث فات المسلمين الانتصار، ومع ذلك فإن الله تعالى- أمر الرسول- ρ - في عقبها بأن يعفو عن المسلمين، وأن يستغفر لهم وأن يشاورهم في الأمر، حتى لا تكون هزيمة أحد سببًا مؤثرًا في إغفال الشورى بعد ذلك(٢).

والأحاديث في ذلك كثيرة، والأبواب في كتبها، بعنوان الشورى أو المشورة؛ وهى موصوفة بأنها أمانة، وهى كذلك من النصح الواجب شرعًا، وقد لا نستطيع هنا حصرها، وهى مبسوطة في كتب السنة؛ فليرجع إليها هناك.

وهى نصوص قطعية الدلالة- في مجملها- ولا تحتمل تأويلاً؛ لأنها نصوص دلت على معنى يتعين فهمه منها، وهو إلزامية الشورى، وأنها نهج إسلامي أصيل، لا يمكن الاستغناء عنه بحال. وإذا انعقد الإجماع على أن القرآن الكريم حجة واجبة العمل ،بما ورد فيه من أحكام، وأنه قانون واجب الأتباع، فإن السنة هى أيضًا حجة على جميع المسلمين وأصل من أصول تشريعهم، وهى المصدر الثاني المتفق عليه، بعد القرآن الكريم.

ثانيا- الشورى عند الحنابلة (ابن تيمية).

يختلف منهج ابن تيمية، في تناوله لقضايا السياسة ،عن أسلافه من علماء الحنابلة القدامى، والمثال الذي يمثلهم أصدق تمثيل، القاضي أبو يعلى الفراء، فقد سمى كتابه "الأحكام السلطانية"، أي الأحكام التي تصدر من السلطان وعلى الرعية الجانب التنفيذي. ومع أن القاضي الفراء، كان يقصد بالأحكام السلطانية ،الأحكام الشرعية التي يجب على الحكام إنفاذها في رعيتهم، ولكن الواقع العملي، يؤكد أن السلاطين،

١- الدكتور/ راغب السرجاني: الموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي جـ١ ص٣٦، ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، مؤسسة اقرأ، القاهرة.

٢- الدكتور/ محمد رواس قلعجي: قراءة سياسية للسيرة النبوية ص١٤٩, ط٢: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م دار النفائس، بيروت.

كثيرًا ما خالفوا تلك الأحكام واستعانوا بفقهاء السلاطين؛ للقيام بعملية التبرير، وإلباس ما ليس شرعيًا صورة الشرعي.

وهنا تكمن أهمية منهج ابن تيمية. فقد جعل منطلقه أنه ليس هو ما يصدر من السلطان، من أحكام؛ ولكن المنطلق عنده الشرع وأحكامه، ومن ثم كانت تسمية كتابه الأشهر: "السياسة الشرعية، في إصلاح الراعي والرعية".

فمنطلقات ابن تيمية ،في نهجه السياسي، إيمانية، مبدؤها، الإقرار بالوحدانية لله - تعالى- وحده والتسليم بأن المجتمع المسلم لا بد من خضوعه ،حاكمًا ومحكومًا لنصوص الكتاب والسنة: **"فإن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد عن أنفسهم** [١]".

فمهمة الحكام، إجراء الأحكام الشرعية، على أنفسهم وإجراؤها على غيرهم عن طريق عقد، يشبه عقد الوكالة. فهم لا يتولون هذه المهام، التي هى في حقيقتها أمانة من عندیات أنفسهم، بل بتفويض من أفراد الشعب، عن طريق البيعة القائمة على الاختيار الحر، لمن انطبقت عليهم الشروط الشرعية، فمن صدرت منه من الحكام تصرفات ،على غير مقتضى عقد الوكالة، فهو خائن؛ لأن قضية الحكم تتضمن معنيين لا ينفصلان: **"معنى الولاية والوكالة، ثم الولي والوكيل متى استناب في أموره رجلاً وترك من هو أصلح للتجارة، أو المقار منه وباع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن، فقد خان صاحبه** [٢]".

فإذا كان الأمر على هذا النحو؛ فالشورى هى إحدى واجبات الحكام، وهى كذلك - في الوقت ذاته- إحدى الحقوق ،التي ينبغي أن يتمتع بها أفراد الشعب ،أو من يمثلهم من العلماء والحكماء والقادة ، على اختلاف مستوياتهم، وقد وضع ابن تيمية الشورى في الباب الثاني، من السياسة الشرعية؛ ضمن الحقوق[٣].

فإحدى الضروريات، التي لا يمكن للحكم الصالح الاستغناء عنها مطلقًا: الشورى والبرهان الذي يستند إليه ابن تيمية ،هو قول الحق، جل وعلا: **چ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ**(آل عمران: ١٥٩) ويجزم ابن تيمية بأنه :**"لا غنى لولي الأمر ،عن المشاورة"**[٤]وكذلك الشورى من صفات المؤمنين، وهي محل ثناء من رب العالمين: **چ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ چ**(الشورى: ٣٨) وكما سبق بيانه فقد ثبت يقينًا، بالاستقراء لأحوال النبي- ρ - مع صحبه الكرام أن الشورى هي منهجه الأمثل. وإنما يسير النبي- ρ - على ذلك النهج الأرشد: **"ليستخرج منهم الرأي، فيما لم ينزل فيه وحي** [٥]".

[١] - ابن تيمية: السياسة الشرعية ،ص٢٢.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: ص، ١٩٥ وما بعدها.
[٤] - ابن تيمية: السابق ص٢١٣.
[٥] - السابق: نفسه.

وقد استخدم ابن تيمية قياس الأولى، في إثبات حجية الشورى ،عن طريق السنة النبوية. فالرسول - ρ - مستغن بالوحي، وما هو معروف عنه من سداد الرأي وقوة العقل، أما غيره من الحكام فالشورى في حقه أولى، لأن هؤلاء الحكام -كما هو بديهي- لا يوحى إليهم، وعقولهم كعقول سائر الناس؛ لذا فهم يحتاجون للشورى لا محالة[1].

فالقضايا المجمع عليها، من دلالات الكتاب والسنة القطعية الدلالة، يجب على الجميع العمل بمقتضياتها بلا نزاع. أما المسائل المأخوذة من النصوص، ظنية الدلالة وكانت محل خلاف بين أعلام الأمة المجتهدين، فيتم اختيار رأي عن طريق أصحاب الشورى.

وأهل المشورة من العلماء المتخصصين ، وغيرهم من أولي الرأي يجتمعون بحرية تامة ،ويدلي كل صاحب حجة بحجته، ويعمل الحكام بأشبه الآراء بالكتاب والسنة: " **وإن كان أمر قد تنازع فيه المسلمون ،فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه، فأي الآراء أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به** [2]". فالإسلام هو الدين العالمي الخاتم؛ لذا جاءت نصوصه في حقيقتها ،كما يرى ابن تيمية: " **كلمات جوامع، وقضايا كلية، وقواعد عامة، يمتنع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم، إلى يوم القيامة** [3]".

فكل قضية ، تحتاج إلى نظر اجتهادي: "**فلا بد من الاجتهاد في المعينات: هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا؟** [4]".

فمصالح العباد ووقائع أحوالهم تتنوع وتتشعب، ولا يمكن أن يدعي أحد أن نصوص الكتاب والسنة - بغير نظر واجتهاد- تنص صراحة على تلك الوقائع المتشعبة؛ ولذا يحتاج الحكام وكل قائم على التدبير السياسي، إلى الشورى والاستشارة :" **فيما لم يتبين فيه أمر الله ورسوله، وهذا الاجتهاد يسمى (تحقيق المناط)، وهو مما اتفق عليه الناس كلهم: نفاة القياس ومثبتته** [5]". حتى في حال معرفة ولاة الأمور، بالحكم الشرعي، من الكتاب والسنة، فإنهم يحتاجون إلى المشورة؛ لضبط الواقع، وتطبيق النص عليه، فيما يسمى عند الأصوليين بتحقيق المناط: "**فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل، فكون الشخص المعين من ذوي العدل لا يعلم بالنص العام، بل باجتهاد خاص** [6]".

---

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق ص٢١٤.
[3] - ابن تيمية: منهاج السنة جـ٦ ص١٤٠.
[4] - السابق: نفسه.
[5] - السابق: نفسه.
[6] - السابق.

بل إن الشواهد على ذلك كثيرة ومتنوعة، ويسرد ابن تيمية بعضها ويسوق على ذلك منها مثالاً: "**وكذلك إذا أمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها وأن يولى الأمور من يصلح لها، فكون هذا الشخص المعين صالحًا لذلك أو راجحًا على غيره ،لا يمكن أن تدل عليه النصوص، بل لا يعلم إلا بالاجتهاد خاص**[1]".

ولأن نهج الخلفاء الراشدين في السياسة والحكم ،إحدى الركائز الأساسية التي يستند إليها أهل السنة قاطبة، باعتبارها الخلفية التاريخية، والتجربة ذات المرجعية العليا عندهم، وهم المثال الذي ينبغي أن يحتذى، فمن ثم يستشهد ابن تيمية بمنهج عمر بن الخطاب في سياسته الحكيمة؛ فقد كان في كل أحواله لا يمضي أمرًا إلا بمشورة من حوله من الصحب الكرام : " **فإن عمر بن الخطاب- τ - كان كثير المشاورة للصحابة**[2]".

وعمر- τ - كان شديدًا في نفسه، وكان من كماله: استعانته باللين ؛ليعتدل أمره، فكان يستعين بأبي عبيدة بن الجراح، وسعد بن أبي وقاص، وأبي عبيد الثقفي، والنعمان بن مقرن، وسعيد بن عامر، وأمثال هؤلاء، من أهل الصلاح والزهد الذين هم أعظم زهدًا وعبادة ، من مثل خالد بن الوليد[3].

وعمر- τ - عنه إمام للمسلمين، وقد أوجب نفسه، أن يستخلف الأصلح للمسلمين، فاجتهد في ذلك وبذل أقصى ما في وسعه، وانتهى رأيه إلى أن هؤلاء الستة، من السابقين من الصحب الكرام أحق من غيرهم، والأمر في حقيقته كما رأى عمر؛ فإنه لم يقل أحد من الصحابة ، إن غيرهم أحق منهم. وجعل التعيين إليهم؛ خوفًا أن يعين واحدًا منهم، ويكون غيره أصلح لهم؛ فإنه قد ظهر له رجحان الستة، دون رجحان التعيين. وقال: الأمر في التعيين إلي الستة، يعينون واحدًا منهم. وهذا أحسن اجتهاد من إمام عالم عادل ناصح لا هوى له- τ - جاء فعله تطبيقًا للطبيعة العامة، لأهل الإيمان: ﭽ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﭼ(الشورى: ٣٨)

والاستبداد يحاول أن يطبع المجتمع كله بطابع واحد ؛ يعلو فيه صوت الفرد على صوت المجتمع، وذلك ضد الطبيعة العامة للبشر وسنة الله الكونية في خلقه، وكأن البشر قد جبّلوا على الاختلاف في أصل طبيعتهم، ومن هنا تكمن أهمية الشورى، كأصل من الأصول العامة ،التي تسود في المجتمع المسلم، حيث تجعل من هذا الاختلاف ميزة ، من خلال رؤية تدفع المجتمع؛ ليحقق أعلى صورة للمصلحة ، بانتقاء أمثل الآراء، فالاختلاف الذي يصب في المصلحة العامة و، يدعو إلى الوحدة لا التمزق، اختلاف مقبول. أما الاختلاف الذي يشتت المجتمع، ويفرق وحدة الصف ويمحق كل محاولة يتحقق بها الصالح العام، فهو بطبيعته اختلاف مردود، يتنافى مع الأصول العامة لهذا الدين. ولهذا يرى ابن تيمية، **أن الخلاف نوعان:** خلاف

---

[1] - السابق.
[2] - السابق.
[3] - ابن تيمية: منهاج السنة، جـ٦ ص١٤٠.

تضاد ،وخلاف تنوع، فالأول، مثل أن يوجب هذا شيئًا، ويحرمه آخر، والنوع الثاني مثل القراءات، التي يجوز كل منها[1].

ثالثا - الشورى عند الفلاسفة.

استطاع الفارابي أن يضع يده على مكمن الداء، أو الأسباب الحقيقية لنشأة الطبيعة الاستبدادية، لكثير من الملوك والأمراء والزعماء، وأهل الشرف والرياسة، فالداء الوبيل، الذي يصيبهم ، دون غيرهم هو :"**أنهم يعتقدون في جميع من دونهم، الاستخدام والاستعباد، وفي أنفسهم الإصابة ، في جميع ما يأتونه** [2]".

والسبب الذي من أجله كان هذا الداء: " **لكثرة مدح الناس لهم وإطرائهم أعمالهم، وتصويبهم آراءهم، وذلك في طباع كل الناس**[3]"،ولقد استخدم الفارابي، كلمة مخففة في وصف هذا المرض، وهى كلمة "همة"، ولعل صلته بالأمراء جعلته، لا يجابههم بالألفاظ ، التي قد يكون فيه جرح، لكبريائهم المعروف.

ويعتبر الفارابي أن المشاورة من الأمور الضرورية، التي لا يستغني عنها كل شخص، سواء أكان أميرًا أم غيره، ليصل إلى تدبير أموره وأصوب الآراء في ذلك، وكأن هذه المشورة أمانة ، يستودعها :"**ذوي النبل وكبر الهمة ، وعزة النفس، وذوي العقول والألباب** [4]".فمن يطلب المشورة؛ ليقدم على أمر ذي بال، لا بد له من النظر في سير المتقدمين، الذين مروا بتلك التجارب، ليستطيع الانتفاع بتجربتهم، من خلال النظر في نتائجها، وليقف على أسباب النجاح والفشل، فيتجنب الأخطاء المؤدية إلى الإخفاق، وكأن تجارب التاريخ تجارب حية، ينتفع بها كل من يرجو صائب الفكرة، بل إن القائد ذاته ، يتعلم من تجاربه هو، فيجب :"**أخذ العزم ، وإعداد العدد، وأخذ الأهبة للأمور التي كانت فيما قبل على التقصير** [5]".

أما ابن سينا فإنه قد بين أن أحوج الناس، إلى الرأي والرأي الآخر هم الملوك: " فحاجتهم إلى من يبصرهم بعيوبهم شديدة؛ فإنهم لما خرجوا عن سلطان التثبت، وعن ملكة التصنع، تركوا الاكتراث للسقطات، وتعقب الهفوات بالندمات، فاستمرت عادتهم على كثرة الاسترسال، وقلة الاحتشام إلا قليلا منهم[6]".

فتعامل الناس - أي اختلاط بعضهم مع بعض- يظهر المخفي من العيوب، فكل شخص عادي، يتحاشى أن يظهر عيبه للآخرين؛ كيلا يعاير به، أما الملوك، والرؤساء، والزعماء فقد :" **زاد بلاؤهم باكتتام عيوبهم عنهم، أنهم هيبوا عن التعبير بالمعايب مواجهة، وعن النقص والذم مشافهة**[7]".

---

[1]- ابن تيمية: السابق ص١٢١.
[2]- الفارابي: السياسة ص١٧ ضمن مجموع في السياسة، تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم.
[3]- السابق: نفسه.
[4]- السابق ص٢٨.
[5]- السابق: نفسه.
[6]- ابن سينا: السياسة ص٨٨ المجموعة نفسها.
[7]- السابق: نفسه.

وإذا كانت المدينة الفاضلة، عند الفارابي قائمة على تعلم الفضيلة؛ لتحقيق السعادة المنشودة، فالحكم الرشيد في نظره، قائم على فضيلة الإقناع، ولا يكون ذلك إلا عن طريق التربية. فالمدينة الفاضلة: " **إن هى إلا وسيلة لهداية الناس، إلى السعادة المطلقة** [1]". أما عن موقف الفارابي من الاستبداد، والحكومات المستبدة، فيمكن أن يظهر لنا من خلال القراءة، المتفحصة للمدن غير الفاضلة، أو المدن غير المقبولة في نظر الفارابي، فيتحدث الفارابي عن أنواع عديدة من المدن، كالجاهلة والضرورية والمبدلة ومدينة الخسة والشقوة والكرامة والتغلب والفاسقة والمبدلة والضالة.

والذي له أهمية هنا، حديثه عن مدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، وتكون سعادتهم في اللذة التي تنالهم من الغلبة، فهي مدينة الاستبداد، يحكمهم شخص متغلب بما يملك من قوة وقهر، ويدعم في قومه تلك اللذة، لذة القهر لغيرهم ، بعد أن قهرهم هو[2].

والفارابي يستبعد مدينة الاستبداد هذه، من مدينة السعادة المنشودة، ويجعلها ضمن مدنه غير المقبولة، والحاكم المستبد، في تلك المدينة لا هدف له إلا قهر الآخرين وإضعافهم، وسبلهم إرادتهم، والسيطرة عليهم تماما. فإذا احتاج المستبد إلى شعبه ليستعين به في قهر غيره، تودد إليهم ليقهر بهم غيرهم[3].

وأبو زيد البلخي يعلي من شأن الشورى، مستندًا إلى الخلفية التاريخية، ويتناول الفترة المثالية، في التطبيق العملي للإسلام بعد عصر الرسول- ρ - وهى فترة الخلفاء الراشدين، وهى امتداد للإعلاء من شأن الشورى، ونبذ الاستبداد. فالخليفة الراشد الأول أبو بكر، تم اختياره بمحض إرادة الأمة، الناتج عن سيادة مبدأ الشورى كإحدى المسلمات الكبرى للنهج السياسي الإسلامي، واختيار عمر بن الخطاب لخلافة أبي بكر، لم يكن نوعًا من الاستبداد، كما يتخيل من يتعجل في قراءة الأحداث التاريخية، بل: " **لما مرض أبو بكر شاور الناس في الأمر** [4]".

وقد تم اختيار عمر بن الخطاب ، خليفة للمسلمين كنتيجة طبيعية للنهج الشورى الذي سلكه الخليفة أبو بكر الصديق، وبعد موته بايعه الجميع: "**ولما دفن أبو بكر بايعه الناس** [5]". وسلك عمر مسلك أبي بكر في الشورى، ولكنه وسع دائرة الشورى، وجعلها في ستة نفر من أهل السابقة، ونتج عن قصة الشورى مبايعة

[1]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة ص٢٥١ الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣م، دار عويدات، بيروت.
[2]- الدكتور جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية ص١٧٧,ط٣: ١٩٩٥م، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
[3]- الدكتور محمد خاتمي: الدين والفكر في فخ الاستبداد ص١٧٣ ترجمة الدكتورة ثريا محمد علي، ط١: ٢٠٠١م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
[4]- أبو زيد البلخي: كتاب البدء والتاريخ جـ٢ ص١٩٩,ط١: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م دار الكتب العلمية، بيروت.
[5]- السابق: نفسه.

الناس عثمان بن عفان τ فأبى الناس إلا عثمان ، كما شاع في تلك الأيام: " **فضرب عبد الرحمن على يد عثمان ثم تتابع الناس على ذلك** [١]".

وعلى نحو ما بيّن الفارابي سبب استحكام، نزعة الاستبداد، عند الملوك، فقد أظهر لنا ابن سينا، أن انعدام مواجهة أهل الرياسة بعيوبهم، جعلهم ينظرون إلى أنفسهم نظرة الخالي من المعايب، المسدد في كل رأي وتصرف، أي نوعية تختلف عن بقية البشر، أو على حد تعبير الشيخ الرئيس : " **ظنوا أن المعايب تخطتهم والمثالب جاوزتهم، فلم تعرج بخططهم ولم تعرس بأفنيتهم** [٢]".

أما ابن رشد، فإنه تحدث عن المدن الفاضلة، والمدن غير الفاضلة، وقد اعتبر مدينة التغلب، إحدى المدن غير الفاضلة، فهي مدينة قد اجتمع أهلها؛ لتحقيق غرض من أغراض حاكمها المستبد، ويمكن أن تكون هذه الرغبة ، متمثلة في الاستبداد أو الشرف أو المجد أو الرغبة في الثروة ، أو الرغبة في اللذة ، أو كل هذه الرغبات مجتمعة[٣].

وحياة هذه المدينة تدور كلها على هدف واحد ، هو خضوع أفراد الشعب لرغبات الحاكم المستبد ، الذي، يتسلط على أهل بلده، بل يحرمهم من التمتع، بما يجلبه لهم عرق أَجْبُنِهم، ولا يترك لهم إلا الضروريات المعيشية، إنها علاقة لا نجد لها شبهًا ، إلا علاقة السيد المتكبر بعبيده الأذلاء، فلا يوفر لهم إلا ما يبقيهم ،على قيد الحياة ، ليستمروا في خدمته، ويحققوا أهدافه.

ولهذا قد اعتبر ابن رشد، هذه الرئاسة الاستبدادية أسوأ أنواع الرئاسات ،وأخسها؛ لأن طبيعة الحاكم ، في هذه المدينة أنه ، يتسلط بها على :"**المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم، لا على جهة أن تكون نفقة للحماة والحفظة ولا عدة للمدينة، على ما عليه الأمر في السياسات الأخر، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول. فإن جعل لهم حظا من الثروة، كانت رياسة الثروة، وإن لم يجعل لهم حظًا من الثروة كانت رياسة التغلب** [٤]".فالمدينة الفاضلة عند ابن رشد هدفها الرئيس تحقيق السعادة لأهلها، يعيش فيها كل فرد بحسب ما تؤهله قدرته، ومدينة التغلب يحكمها حاكم مستبد يرفض الشورى، لا يبحث إلا عن سعادته هو فقط، والغرض الأساسي لعلم السياسة ، عند ابن رشد هو النفع العام، لا نفع الحاكم فقط، كما أن هدف علم الطب النفع العام ، لا نفع الطبيب وحده، بل وكل الصناعات كذلك:

---

[١] - السابق: ص٢١٢.

[٢] - ابن سينا: السابق نفسه.

[٣] - الدكتورة منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد ص٢٥٥، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م، منشأة المعارف، الإسكندرية.

[٤]- ابن رشد: تلخيص الخطابة ص٢١ نقلا عن الدكتورة منى أبو زيد المدينة الفاضلة عند ابن رشد، ص٢٥٦.

"الصنائع الملوكية الفاضلة إنما غرضها نفع المدنيين، كما هو الحال في سائر الصنائع [1]".

وبيت القصيد في كل ذلك، هو وصف المدينة الفاضلة ، بالعدل ووصف المدينة التغلبية الاستبدادية بالظلم، فالأولى مدينة التعاون لبلوغ غايتها وهي السعادة للجميع، ووسيلتها الإرشاد والتوجيه والتربية ، من قبل النخبة لجماهير المدينة، والثانية الحاكم المستبد يسخر جميع طاقات الأمة لخدمته.

والحاكم المستبد في غالب أحواله، تكون مدينته طاردة لأصحاب الكفايات الممتازة، وكأن هذا المستبد يقوم بعملية تطهير، لا كما يفعل الأطباء بإزالة الأجزاء الفاسدة في الجسم، فهذا يقوم بعكس ذلك، أي إخلاء البلاد من الرجال العظماء، وكأنه يتصور أنه لا ينبغي أن تطاوله قامة[2].

وقد لا يحقق المستبد سيطرته الكاملة ، على عامة الناس إلا عن طريق تكوين طبقة جديدة ، في المجتمع هم المعاونون للحاكم الطاغية؛ ليحكم قبضته على العامة، وهى طبقة طفيلية، تعيش على نهب ثروة الأمة نظير مساعدة المستبد، في تحقيق أغراضه، وكل فرد يأخذ نصيبه بقدر ما يقدمه من إنجازات للمتغلب[3].

ويقارن ابن رشد بين ملك عادل يحكم بسيادة القانون والدستور- بلغتنا المعاصرة - وآخر ظالم يحكم بالفردية والاستبداد: **"ليس هناك أسعد من الملك الفاضل، وليس هناك أعظم شرًا من وحداني التسلط [4]".**

وهو مع تسلطه يعيش كالمسجون، وهو ظالم وحسود، لا يحب أحدًا، وهو في توتر دائم، ينتظر ذلك اليوم، الذي يواجه فيه مآله ومصيره[5].

المبحث الثاني: العدل

أولا- العدل في القرآن والسنة.

(أ)- القرآن الكريم

حين يتناول أهل اللغة تعريف العدل يذكرون أنه ضد الظلم، وكأن الظلم أمر بيّن بنفسه لا يحتاج إلى تعريف، والعدل يحتاج أن يتضح بضده، فهذا هو ابن منظور يذكر أن العدل هو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وكل ما لم يكن مستقيمًا كان جورًا أو ظلمًا[6].

والعدالة باعتبارها فضيلة، لها جانبان، أحدهما فردي ، والآخر اجتماعي، وإذا نظرت إليها من جانبها الفردي ، دلت على هيئة راسخة، في النفس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق، وجوهرها الاعتدال والتوازن، والامتناع عن القبيح ، والبعد

---

[1] - ابن رشد: الضروري في السياسة ص١٧٧.
[2] - السابق: ص١٩٥.
[3] - السابق: ١٨٧.
[4] - السابق: ص٢٠١.
[5] - السابق: ص٢٠٣.
[6] - ابن منظور: ت (٧١١هـ) لسان العرب، مادة "عدل"، المجلد الخامس جـ٣٢ ص٢٨٣٨.

عن الإخلال بالواجب، وإذا نظرت إليها من جانبها الاجتماعي، دلت على احترام حقوق الآخرين ، وعلى إعطاء كل ذي حق حقه[1].

وحديث القرآن عن العدالة متشعب الجوانب؛ لأن هذا الكتاب جاء لينشئ أمة، وينظم مجتمعاً ويقيم نظامًا، فقد جاء دعوة عالمية إنسانية لا مكان فيه للعصبية أو العنصرية، فالعقيدة تعلو على كل رابطة، ومن ثم جاء بالمبادئ التي تكفل تماسك الجماعة والجماعات، واطمئنان الأفراد والأمم والشعوب، والثقة بالمعاملات والوعود والعهود، جاء بالعدل الذي يكفل لكل فرد، ولكل مجتمع قاعدة ثابتة للتعامل لا تميل مع الأهواء، إنما تمضي في طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وتزن الجميع بميزان واحد[2].ومن هنا جاء الأمر الصريح في القرآن بالعدل مقرونًا بالإحسان، قال تعالى: ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڇ(النحل: ٩٠).

فالله - تعالى- يأمركم أيها الناس:"**بالتسوية في الحقوق فيما بينكم، وترك الظلم، وإيصال كل ذي حق إلى حقه**"[3]، ثم ينهاكم عن الذنوب المفرطة في القبح، بل وكل ما تنكره العقول، وكذا ينهاكم عن طلب التطاول بالظلم والكبر.

وجاء مقرونا بالأمانات بأنواعها المختلفة، فتكاليف الجماعة المسلمة هى أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل بحسب منهج الله وتعليمه وقال تعالى: ڇ ۆ ۆ ۇ ۇ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ې ې ۑ ۑ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ڇ(النساء: ٥٨) والأمانات تبدأ من الأمانة الكبرى، أمانة الهداية والمعرفة، والإيمان بالله عن قصد وإرادة وجهد واتجاه. فهذه أمانة الفطرة الإنسانية خاصة، ومن هذه الأمانة الكبرى تنبثق سائر الأمانات، التي يأمر الله أن تؤدى.

ومن هذه الأمانات: أمانة الشهادة لهذا الدين، والشهادة له بدعوة الناس إليه, ومن هذه الأمانات، أمانة التعامل مع الناس ، ورد أماناتهم إليهم: أمانة المعاملات والودائع المادية، وأمانة النصيحة للراعي وللرعية، وأمانة المحافظة على حرمات الجماعة وأموالها وثغراتها.

فأما الحكم بالعدل بين الناس فالنص يطلقه هكذا عدلاً شاملاً بين الناس جميعًا، لا عدلاً بين المسلمين بعضهم وبعض فحسب، ولا عدلاً مع أهل الكتاب ، دون سائر الناس، وإنما هو حق لكل إنسان ، بوصفه إنسانًا، فهذه الصفة - صفة الناس- هى التي يترتب عليها حق العدل في المنهج الرباني، وهذه الصفة يلتقي عليها البشر جميعًا ، مؤمنين وكفارًا أصدقاء وأعداء سودًا وبيضًا عربًا وعجمًا، هذا العدل الذي

[1] -الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ٢ ص٥٩.

[2] - الأستاذ سيد قطب: الظلال، المجلد الرابع ص٢١٩٠.

[3]- النسفي: تفسير القرآن الجليل جـ٢ ص٢٤٢.

لم تعرفه البشرية قط - في هذه الصورة- إلا على يد الإسلام، وذلك هو أساس الحكم في الإسلام، كما أن الأمانة ، هى أساس الحياة في المجتمع الإسلامي[1].

وحتى تستقيم حياة المجتمعات الإنسانية، ينبغي تحقيق العدل بصورته القرآنية الربانية، أي لا بد من تنزيهه عن الهوى، فلا يبتعد عنه الإنسان لحب ولا لكره، فلا تدفع محبة النفس أو الوالدين أو الأقربين إلي مخالفة الحق، ولا يحمل الكره على عدم العدل.

وذلك في قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ(الأنعام: ١٥٢) بل قد أوجب الله العدل حتى مع الأعداء..قال تعالى: ﭽ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ(المائدة: ٨) .

ومن سمات هذا العدل القرآني، أنه كالقانون الكوني لا عوج فيه ولا ظلم ولا استثناء، وتصريف أمور الناس يجب أن يسير على هذه الشاكلة إذا رغبوا أن يحققوا في أنفسهم العدل، كما يصوره القرآن لهم قانونًا إلهيًا، لا تبديل فيه ولا تحويل، مثل القوانين التي تخضع لها عناصر الطبيعة من شمس وقمر ونجوم.

قال الله تعالى:ﭽ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﭼ(الرحمن: ١ - ٩)

فقد أمر الحق - تبارك تعالى- بالعدل الذي هو قانون من قوانين الله في خليقته ولا تستقر أحوال البلاد والعباد إلا بالعدل ، الذي ينأى بالناس عن الأهواء والشهوات والعصبيات ، ومتاع الدنيا الفاني.

فربنا - تبارك وتعالى- قد انفرد بالألوهية والتدبير، وكل ذلك قائم على العدل، وذلك بشهادة الله ، وأولي العلم والملائكة، فهم يشهدون بتفرد الحق جل وعلا بالألوهية وقيامه بالعدل في خلقه.. قال تعالى: ﭽ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﭼ(آل عمران: ١٨)أوحى الله إلى الناس علمه وشرائعه، التي قامت بالصدق والعدل ، لا تتحول عنهما ليقوم الناس بالعدل في معايشهم، فلا تتصرف فيهم الأهواء ولا تتلاعب بهم الشهوات والعصبيات، ولا تغرهم أمتعة الدنيا الزائلة، ولا تخدعهم أهواء النفوس، فالعدل هو غاية الشرائع السماوية كما في قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭼ(الحديد: ٢٥) لقد أرسلنا رسلنا - أي الملائكة- إلى الأنبياء، أو الأنبياء إلى الأمم، بالبينات بالحجج والمعجزات، وأنزلنا معهم الكتاب؛ ليبين الحق ويميز صواب العمل، والميزان،

[1] - سيد قطب: الظلال المجلد الثاني ص٦٨٥ وما بعدها.

لتسوى به الحقوق ويقام به العدل، ليقوم الناس بالقسط، ويراد به العدل؛ ليقوم الناس به، لتقام به السياسة ويدفع به الأعداء[1].

وهنا إشارة إلى الحديد، الذي فيه بأس شديد ومنافع، ويستفاد منها أن الحق والعدل، لا بد أن تتوافر لهما قوة تحميهما من العوادي، وتكفكف من غلواء الجبابرة، وأهل الظلم والطغيان.

وأمر نبيه داود عليه السلام بالحكم بالعدل - وهو الحق - ونهاه عن اتباع الهوى، مع أنه نبي معصوم، فقال عز وجل: ﭽ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ ﭼ(ص: ٢٦) نداء من الله تعالى لنبيه داود- υ- يأمره بالحكم بالعدل، فقد استخلفناك على الملك في الأرض، أو جعلناك خليفة، ممن كان قبلك من الأنبياء، القائمين بالحق، فاحكم يا داود بين الناس بالحق، أي بحكم الله- تعالى- ولا تتبع هوى النفس في قضائك وغيره، مما تتصرف فيه من أسباب الدين والدنيا، فتكون النتيجة أن يُضِلَّكَ الهوى فيكون سببًا للحكم بضلالك عَن شرائعه التي شرعها وأوحى بها، وأهل الضلالة لهم عذاب يوم القيامة؛ بسبب ضلالهم عن طريق الاستقامة[2].

ومما سبق يتبين لنا أن القرآن حينما يتناول فكرة العدالة، يتناولها بمعنى مبدأ المساواة المجرد ، الذي يعني المساواة في الحقوق، ويعني كذلك مبدأ العدل التوزيعي، واستخدم القرآن تارة العدل بلفظه ، وأحيانًا بلفظ القسط أو الميزان وأحيانًا، بألفاظ أخرى تساويها.

وللعدل صور شتى، منها القيام بمنع الظلم، وإزالته عن المظلوم، ومنع انتهاك حرمات الناس، وحقوقهم المتعلقة بأنفسهم وأعراضهم وأموالهم، وإزالة آثار التعدي، الذي يقع عليهم، وإعادة حقوقهم إليهم، ومعاقبة المعتدي عليها، بما يستحقه من العقوبة. ومن صوره أيضًا فَضُّ الخصومات، والمنازعات بين الناس.

أما الظلم ففي لغة العرب: وضع الأمر في غير موضعه، أو الخروج عن الحق[3]، وعليه فالمجرم ظالم، والكافر ظالم، والكاذب ظالم، يقول تعالى: ﭽ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(الأعراف: ٣٧) وذلك لظلمهم لغيرهم، بالاعتداء أو التضليل، وظلمهم لأنفسهم، بتعريضهم لعقاب الله، ويُخبر سبحانه وتعالى، بأنه لا أظلم ولا أجهل ولا أضل، ممن يفترى على الله الكذب،

[1] - البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل المجلد الثاني ص٤٧١.
[2] - الزمخشري: الكشاف جـ٣ ص٣٧٢.
[3]- الفيومي: ت (٧٧٠هـ) المصباح المنير، مادة "ظلم"، ص٢٠٠, ط: ١٤٢٥- ٢٠٠٤م، المكتبة العصرية، بيروت.

فيقول اتخذ ولدًا أو أمر بالفواحش- حاشاه سبحانه - أو حرم كذا وهو لم يحرم، أو يكذب بآياته التي جاءت بها رسله فيجحدها ويعاند في ذلك ويكابر[١].

ولأن الظلم هلاك، ودمار للفرد والجماعة والأمة، فهو يضرب معنويات الفرد في مقتل، ويهزمه نفسيًا، فيقل عطاؤه ويتعطل إنتاجه، بفعل الظالم وبطانته، ومصير الظلم الهلاك، لهؤلاء الظالمين، المتجاوزين حدود الله: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ (الأنبياء: ١١) ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭼ فيه دلالة على غضب عظيم، ينالـه الظالمون؛ لأن القصم كسر: ﭽ ﭕ ﭖ ﭼ صفة لأهل القرية الهالكة (وأنشأنا) : بعد إهلاك أهلها ﭽ ﭘ ﭙ ﭼ مكانهم[٢].

(ب)- العدل في الحديث النبوي

الأحاديث النبوية، قد تحدثت عن العدل بأنواعه المختلفة، وبينت مآل أهله، وما ينالونه من الكرامة، والمنزلة عند الله تعالى، فمنها حديث السبعة الذين يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله، وذكر منهم الإمام العادل[٣].

ومن هذه الأحاديث كذلك حديث: "ليس من والي أمة، قلت أو كثرت، لا يعدل فيها إلا كبه الله- تبارك وتعالى- على وجهه في النار[٤]".

فالإمارة مسئولية، لا ينجو من مغبتها، وسوء الحساب فيها إلا أهل الاستقامة ، الذين ينفرون من الظلم، ويحبون العدل: **"ما من أمير عشرة إلا يؤتى به يوم القيامة مغلولا، لا يفكه إلا العدل أو يوبقه الجور**[٥]".

وأهل المسئوليات من أهل الإمارة وغيرهم ، إذا كان حسابهم شديد في حال ظلمهم لشعوبهم فإنهم ينالون حسن الجزاء، في حال قيامهم بالعدل بين أفراد أمتهم : **"المقسطون على منابر من نور يوم القيامة بين يدي الرحمن عز وجل بما أقسطوا في الدنيا**[٦]".

ومن صور العدل في الأحاديث النبوية: ألا تتدخل مراكز الناس الاجتماعية وأنسابهم، في خضوعهم لمقتضى العدل. فالشريعة الإسلامية تطبق على كل أحد، لا فرق في ذلك بين أصحاب المكانة والجاه وغيرهم، ولا بين حاكم ومحكوم، وفي

---

[١]- أبو بكر جابر الجزائري: أيسر التفاسير ص٣٩٣, ط١: ١٤٣٢هـ-٢٠٠٢م مكتبة لينا، دمنهور.

[٢] - البيضاوي: السابق جـ٢ ص٦٦.

٣ - رواه البخارى كتاب الأذان، باب٣٦، حديث رقم (٦٦٠)، ومسلم كتاب الزكاة، باب٣٠، حديث رقم (٢٤٢٧)، والترمذى كتاب البيوع، باب٦٧، حديث رقم (١٣٥٤).

[٤] - رواه الإمام أحمد في مسنده، حديث معقل بن يسار، حديث رقم (٢٠٨٢٦).

٥ - رواه الإمام أحمد في مسنده، مسند أبى هريرة، حديث رقم (٩٨٢٢)، والدارمى كتاب السير، باب٧٢، حديث رقم (٢٥٧٠).

٦ - رواه البزار في مسنده (٢٤٣٠) مسند عبد الله بن عمرو.

ذلك يقول الرسول ρ: "**إنما هلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها** [١]".

وفي الأحاديث النبوية هنا وعيد لكل ظالم: "**إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته** [٢]" إذا زاد ظلم الظالم على عباده المؤمنين، حرم من الرحمة الواسعة، وأمهله ربه، لأجل استدراجه ليطول عمره، ويكثر ظلمه فيزداد عقابه[٣].
وهذا المعنى مطابق للقرآن: ﭽﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﭼ(آل عمران: ١٧٨)

ثانيا- العدل عند الحنابلة (ابن القيم).

إن فهم ابن القيم لمعنى العدل، مرتبط بالأصول، التي قام عليها التفكير الأصولي، والعقدي لكثير من محققي الحنابلة. فالعقل يستطيع أن يتعرف، على حسن الأفعال وقبحها، والشرع يأتي ويحكم على الأفعال، فلا يأتي ما يخالف العقول والفطر السليمة.

ومن – هنا- فالعقول تستطيع أن تعرف معنى العدل ، وتدرك بنفسها أن الشريعة جاءت بكل ما هو عدل، بل إن ابن القيم، يذهب إلى أبعد من ذلك،فيرى أن العدل، إذا جاء من أي طريق ، فلا نقول إنه موافق للشرع، بل هو جزء لا يتجزأ، من ماهية الشرع بل ويذهب ابن القيم إلى أن ربنا - تبارك وتعالى- ما أنزل الشريعة إلا لأجل قيام الناس بالقسط، كما هو مصرح به، في كتاب الله سبحانه:
ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ(الحديد: ٢٥) ومن هنا يقول ابن القيم: " فَإِنَّ اللَّهَ – سُبْحَانَهُ- أَرْسَلَ رُسُلَهُ ، وَأَنْزَلَ كُتُبَهُ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ،وَهُوَ الْعَدْلُ الَّذِي قَامَتْ بِهِ الأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ [٤]".
فالموافقة تامة بين الشريعة والعدل :"فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه [٥]".

فكل طريق مؤد إلى الوصول إلى العدل، بما له من أمارات تدل عليه وتدركه الأفهام فثم الشرع، فربنا- جل وعلا- هو خالق كل شيء؛ ولذا جعل هذا العدل الكوني، يتوافق مع العدل الشرعي، لوحدة المصدر: "**والله سبحانه- أعلم وأحكم**

١- سبق تخريجه.
٢- رواه البخاري كتاب التفسير هود، باب٥، حديث رقم (٤٦٨٦) باب قوله تعالى: "وكذلك أخذ ربك القرى".
٣- المناوي: فيض القدير جـ٢ص ٣٤٢.
٤ - ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٦.
٥ - السابق: نفسه.

وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها [١]".

فالأمور الكونية، لا يمكن- بطبيعة الحال- أن تخالف الأمور الشرعية؛ لوحدة مصدريهما كما نوهنا ، من قبل: "بل قد بين – سبحانه- بما شرعه من الطرق ،أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له [٢]".

بعد هذه النظرة، ليس بمستغرب أن يجزم ابن القيم، بأن العدل المتعارف عليه بين البشر، هو جزء من ماهية الشريعة: "فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به،

بل هى جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحهم، وإنما هى عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات [٣]".

وأصل هذه الفكرة ، التي أكدها ابن القيم، قد بينها من قبل ابن عقيل الحنبلي في حواره مع فقيه شافعي، ينسب إليه أنه قال : **"إنه لا سياسة إلا ما وافق الشرع** [٤]".

أي لا بد أن يطابق الفعل السياسي النصوص الشرعية؛ بحيث لا يتصرف الحكام، إلا بنص من الشرع، وإلا كان ذلك منهم تصرفًا غير شرعي، ويوصم بالمخالفة.

ويؤكد له ابن عقيل، أن الفعل السياسي للحكام جائز ، ما لم يخالف نصًا صريحًا، ويعلل ذلك بأن: "السياسة ما كان فعلاً ،يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول- ρ - ولا نزل به وحي[٥]".

ويخرج من الحوار بنتيجة ،هى أن التصرفات السياسية للأمراء والحكام ، ينبغي أن ننظر إليها فإن خالفت النصوص؛ حكمنا بعدم شرعيتها، وإن لم تخالف النصوص حكمنا بشرعيتها، وإلا وقعنا في حرج ، وحكمنا على تصرفات الخلفاء الراشدين،التي ليس لها نص يؤيدها بأنها مخالفة للشرع، ومعلوم لكل عاقل أن الصحب الكرام هم أفهم الناس للشريعة؛ لمعاصرتهم لنزول القرآن وأسباب نزوله، وهم كذلك أفهم الناس للغة القرآن؛ لصحة فهمهم للعربية التي تعلموها بالسليقة **"وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة** [٦]".

[١] - السابق: نفسه .
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: ص ١٤.
[٤] - السابق: نفسه.
[٥] - السابق: نفسه.
[٦] - السابق: نفسه.

هذا الموقف من ابن القيم وابن عقيل من قبله تؤيده النظرة الفقهية والأصولية، فلا يخفى أن نصوص الكتاب والسنة ، محددة متناهية، والحوادث الواقعة والمتوقعة غير متناهية، فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها ، إلا عن طريق الاجتهاد[1].

فلا نستطيع تقييد الحكام بالنصوص إلا فيما فيه نص، أما غير المنصوص عليه، وهو ما يسمى بمنطقة الفراغ التشريعي، فيرجع فيه إلى أهل الاجتهاد والنظر في الوقائع، فما وافق العدل والمصلحة.فالشريعة لا ترفضه، بل تؤيده، بل هو جزء منها.

بل إن ابن القيم يحمل الفقهاء الجامدين، مسئولية خروج الحكام على الشريعة. فتشبثهم بالنصوص، دون نظر صحيح إلى الوقائع وتقصيرهم في فهم النصوص على وجهها، ومقاصدها العليا أدى بالحكام، إلى أن يظنوا ظنًا خاطئًا بأن الشريعة قاصرة، لم تستوف جميع الوقائع، فتصرفوا تصرفات مضادة للشريعة، وخرجوا عليها خروجًا صريحًا، مما أدى إلى فساد أحوال العباد والبلاد.

فتصرفات الحكام الباطلة التي تنافي الشريعة مرفوضة. وتصرفات علماء الشريعة الجامدين المقلدين الرافضين للاجتهاد، ممن يملك أدواته بالضوابط الشرعية مرفوضة أيضًا.

ويبين ابن القيم خطورة ذلك فيذكر أن :"هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيره [2]".

فعلماء الشريعة الرافضون الاجتهاد، المبني على النظر الصحيح، في النصوص الشرعية، وكذلك النظر الصحيح في الوقائع المتغيرة مفرطون. والحكام المعرضون عن نصوص الشريعة ،مفرطون أيضًا. والوسط الصحيح هو إسناد الوقائع المتغيرة لأهل النظر الصحيح؛ لأن أهل الجمود قد: "**سدوا على نفوسهم طرقا صحيحة، من طرق معرفة الحق، والتنفيذ له وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا- أنها حق مطابق للواقع، ظنًا منهم، منافاتها لقواعد الشرع** [3]".

والحق، الذي لا مرية فيه :"أنها لم تناف ما جاء به الرسول- ρ - وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم [4]".

---

[1] - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام جـ١ ص٧٩ الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م دار القلم، دمشق.

[2] - ابن القيم: الطرق الحكمية.ص ١٥.

[3] - السابق: نفسه.

[4] - السابق :نفسه.

وقد بين ابن القيم ، أن تصرفات هؤلاء العلماء، أدت إلى إهمال تنفيذ الشريعة ، في الواقع العملي المعاش، من قبل الحكام والأمراء، ويجزم بأن ذلك قيه :" **نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم ، إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة [١]".**

وهنا يقدم ابن القيم، شهادته على الأوضاع المتردية؛ نتيجة التقصير من العلماء والجراءة من الأمراء، فقد نمت شرور وتعقدت مشاكل، بحيث يصعب تداركها ،أو إيجاد حلول لها فقد:"**أحدثوا من أوضاع سياساتهم ، شرًا طويلاً ، وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر ، وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع، تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك [٢]**".

وحقيقة الأمر، أن كثير من المنتسبين لهذا الدين، قد قل فهمهم للشريعة، وفكرهم قد يكون قاصرًا عن النظر في الوقائع، ولم يستطيعوا فهم مرامي هذه الشريعة المتجددة، وما فيها من عوامل المرونة، التي تجعلها خالدة وصالحة لكل زمان ومكان، ففيها ما هو ثابت كمعظم أحكام الشعائر التعبدية المحضة، ومنها ما يتغير بتغير الواقع، فكان الفرق الواضح بين الفتوى، والحكم الشرعي، فالفتوى يمكن أن تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة، والأحكام الشرعية ثابتة.

وكأن ابن القيم يرد، على هؤلاء حين يقرر أن: "تغيير الفتوى واختلافها، بحسب تغير الأزمنة والأمكنة ،والأحوال والنيات والعوائد؛ فالشريعة مبنية على مصالح العباد [٣]".

والجهل بهذا الأصل العظيم ، قد أوقع الناس في :"غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح، لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد".

ومن هنا، يرسي ابن القيم قاعدة بناء هذه الشريعة، على العدل والمصلحة والرحمة بالعباد والبعد عن المفسدة والعبث، فهى :"عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل [٤]".

---

[١] - السابق : نفسه

[٢] - السابق:نفسه .

[٣] - ابن القيم: إعلام الموقعين.جـ ٣ ص ١١

[٤] - السابق : نفسه.

فالذي يؤكده ابن القيم- دائما- التوافق التام بين الشريعة والعدل، مما يجعل كل عاقل ينظر إليها، يتيقن بصدق رسول الإسلام، وأنها منهج سماوي، لا أرضي : " **فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله- ρ - أتم دلالة وأصدقها** (١)".

فكل خير يحدث في هذه الدنيا مستمد منها، وكل شر في الابتعاد عن هذه الشريعة: "وكل خير في الوجود ، فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود، فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت، لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا (٢)".

ويتحدث ابن القيم، عن علماء السلاطين، الذين يسوغون للحكام ما يتنافى مع صريح أحكام الشرع فيقول: "أفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ،ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها ،في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه (٣)".

والعدل الحق، لا يكون إلا بتطبيق أحكام الشريعة التي تضمنت العدل، كل العدل، في إعطاء الحقوق لأصحابها وتنظيم العلاقات، بين الناس تنظيمًا عادلاً. وإن من أكبر الظلم وأخطره أن يتعدى حاكم من الحكام على حق الأمة؛ فيقوم بالتشريع بما يخالف النصوص الشرعية. فيكون ظالمًا لنفسه، بأن عرضها لغضب الله وسخطه، وأحل قومه دار البوار. فتعدى حدوده ويكون ظالمًا لشعبه الذي يحكمه لأنه يحرمهم من عدل الله وشرعه، ويحمّلهم من الآثام والأوزار بسبب إجبارهم على التحاكم ، إلى ما يخالف صواب ما يعتقدون.

ومن هنا، كان ابن تيمية- قبل- ابن القيم- يقرر أن دولة العدل تدوم ولو كانت كافرة، ودولة الظلم تزول ؛ حتى ولو كانت مؤمنة، وكأن العدل سنة كونية، لدوام استقرار الأمة وتقدمها وازدهارها وسر قوتها، بصرف النظر عن المعتقدات السائدة فيها: "**إن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بعدل لم تقم ،وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة** (٤)".وبجلاء ووضوح أكد القرآن هذا المعنى چژ ک ک ک ک گ گ گگ گ گ گ گ چ(هود: ١٠٢)

ثالثا- العدل عند المشائية (ابن مسكويه).

(١) - السابق: نفسه.
(٢)- السابق: ص ١٢.
(٣) - السابق"نفسه.
(٤) - ابن تيمية: الحسبة.ص ٧ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م دار الكتب العلمية .

وابن مسكويه هو، فيلسوف أخلاقي، كما هو معروف لدى كل ذي معرفة بالفكر الإسلامي. ومن هنا نظر إلى العدل من منظور أخلاقي؛ فقد جعل العدالة فضيلة ،هى أم لمجموعة من الفضائل، أو بمثابة أصل تندرج تحته فروع متعددة من الفضائل، فتحت مسمى العدالة سلوكيات أخلاقية مثل: الصداقة والألفة، وكذلك صلة الرحم وحسن المكافأة وحسن الشركة، وينضم إلى ذلك كله حسن القضاء والتودد بل والعبادة، مع ترك الحقد ومكافأة الشر بالخير، أي ركوب المروءة في جميع الأحوال ، وترك العداوات[1].

ويمضي ابن مسكويه ،موضحًا بقية الفضائل، التي تندرج تحت العدل. فمنها التفتيش في سير أهل العدل؛ لأنهم محل اقتداء، وعدم نشر الحكايات، عمن لا يتصف بتلك الصفات الجليلة، بل إن العدل زهد ،في الدنيا وهو: **"ترك الشره في كسب الحلال** [2]".

وكذلك من **العدل:** ترك مخالطة أصحاب الأخلاق الفاسدة، وترك الخيانة، والحفاظ على اللسان، من الآفات التي تصيبه ومنها: الكذب وقول الزور، والتمسك بصلة الأرحام، وإكرام أهله وعشيرته وجيرانه والناس جميعًا، والألفة معهم والعمل بأحكام الشريعة والإخلاص لله – تعالى- في كل ذلك.

والعادل- في نظر ابن مسكويه- من يطلب فضيلة العدل، لا غرض له سواها، وتصبح صفة نفسانية لصحابها، يتصرف بها في كل معاملته، وصفة العدالة من أكمل الفضائل وأشبهها بالوحدة (أي البعد عن الكثرة والتفاوت والاضطراب) والذي يحفظ لها ذلك هو الاعتدال، وهي مشتقة من المساواة، وليست العدالة جزءًا من الفضيلة، بل هى الفضيلة كلها.

وقد اعتبر ابن مسكويه هذه الفضيلة وسطًا بين رذيلتين: - وهو متأثر في ذلك- بالنهج الأرسطي؛ لذا فالعدالة عنده :**"وسط بين الظلم والانظلام** [3]".

إن الإنسان - في غالب أحواله - يريد أن يستطيل على غيره ، بكثرة مقتنياته، ويريد أن يحصل عليها ، من أي طريق كان وبأي وسيلة : **"من حيث لا ينبغي ، كما لا ينبغي** [4]" ولذا ، فكل من يظنه الظالم أنه واقف في طريقه، يذوق من ظلمه الكثير: **"ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة؛ لأنه يتوصل إليها من حيث لا يجب، ووجوه التوصل إليها كثيرة** [5]".

---

[1] - ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص٣٢.
[2] - السابق :نفسه.
[3] - السابق:ص٣٤
[4] - السابق: ص٣٧
[5] - السابق: نفسه

والرضى بالظلم والخضوع للظالمين يسميه ابن مسكويه "انظلامًا" وهو استحذاء واستماتة ،ومقتنياته وأمواله يسيرة جدًا ؛لأنه يتركها من حيث لا يجب، ويتعايش مع هذا الوضع المزري ،ويرضى به.

ومن هنا نستطيع فهم وسطية العدل، ومنهج العادل، فهو في الوسط؛ لأنه يقتني الأموال من حيث يجب، ويتركها من حيث لا يجب.

يريد ابن مسكويه، أن يقول لنا إن العدالة هى: الإنصاف في كل شيء بلا شطط، وهى كذلك فضيلة،ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره؛ دون أن يعطي نفسه نفعًا أكثر ويعطي غيره أقل، بل ويستعمل المساواة، التي هى تناسب ما بين الأشياء، ومن هذا المعنى اشتق اسمه، أعني العدل.

والصفة التي يتصف بها الظالم أنه :"يطلب لنفسه الزيادة، من المنافع ولغيره النقصان منها. وأما في الأشياء الضارة، فإنه يطلب لنفسه النقصان ولغيره الزيادة منها [١]".

وقد سبق بيان أن ابن مسكويه يرى، أن الإنسان مدني بطبعه، فلا يمكن أن يظهر العدل، كقيمة أخلاقية ومبدأ من مبادئ السياسة ؛إلا إذا كان داخل التجمع البشري، فالعدل لا يظهر عند الفرد المنعزل، بل لا لابد أن يكون عضوًا ضمن تجمع بشرى : "**ذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة** [٢]".

فإذا حدث هذا التجمع، فلا بد أن يكون له هدف سياسي، حيث يوجد قائد ومقود؛ إذن فلا يمكن أن تحصل فضيلة العدل ،للذين تركوا مخالطة الناس وتفردوا عنهم بملازمة المغارات ، في الجبال أو ببناء الصوامع. وهى اتجاهات طالما دعت إلى الزهد النسبي وإلى العزلة السياسية.

ويعلل ابن مسكويه ،عدم ظهور الفضائل الإنسانية ، ومنها العدل في أهل العزلة: "لأنها،لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها؛ صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس [٣]".

والمواضع التي تحدث فيها العدالة: في قسمة الأموال، والثاني قسمة المعاملات كالبيع والشراء، والثالث، قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم ولا يمكن أن يعرفه إلا عالم ينبغي أن يكون عالمًا بطبيعة الوسط؛ حتى يمكنه أن يرد الطرفين إليه، في باب المعاملات، طرفان أحدهما زيادة والآخر نقصان. فإذا أخذ أقل مما يجب صار إلى جانب النقصان، وإن أخذ أكثر مما يجب كان خارجًا، إلى جانب الزيادة[٤].

---

١ - السابق: نفسه
٢ -السابق:ص٣٨
٣ - السابق: نفسه
٤ - السابق: نفسه

وأشرف وجوه العدالة - عند ابن مسكويه- وأهمها ، وأفضل صنوف السياسات وأعمها، هى عدالة السلطان؛ إذن فقد اهتم ابن مسكويه بالناحية الحقوقية من العدالة، وأن المقصود من العدل والظلم في لسان الآيات والروايات ،هو المعنى الخاص المرتبط بحقوق الناس.

والعدل- عند ابن مسكويه- هو لزوم الشريعة في المعاملات. وذلك لأن الشريعة هى التي ترسم، في كل واحد من هذه الأشياء، التوسط والاعتدال في كل شيء: "**فالمستمسك بالشريعة ،يعمل بطبيعة المساواة، فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة؛ لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة؛ لأنها من عند الله عز وجل، فلا تأمر إلا بالخير ولا تأمر إلا بالأشياء التي تحصل بها السعادة**[١]".

فإذا كان من العدل، التمسك بالشريعة ؛ فمن الظلم بطبيعة الحال رفض الشريعة، فكل من يرفض الشريعة يعد ظالمًا في نظر ابن مسكويه؛ ولذلك يقرر هنا أن :"**الجائر الأعظم هو الذي لا يقبل الشريعة، ولا يدخل تحتها**[٢]".

وبالدين، يتحقق للناس السعادة في الدنيا والآخرة؛ ولذا يحذر ابن مسكويه الحكام والمحكومين ،من أن تتبدل أوضاع الدين، فيجد الناس رخصة في شهواتهم، ويكثر من يساعدهم على ذلك ممن لا خلاق لهم، فتنقلب هيئة السعادة إلى ضدها، ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض، فيؤدي بهم ذلك إلى الشتات والفرقة، وينتقض النظام الذي طلبه صاحب الشرع بالأوضاع الإلهية، فاحتيج حينئذ إلى تجديد الأمر واستئناف التدبير وطلب الإمام الحق والملك العدل.

وكذلك يتصف بالجور كل من لا يقبل قول الحاكم العادل في معاملاته وأموره كلها، وينضم إلى أهل الجور، الذي لا يكتسب ويغتصب الأموال، فيعطي نفسه أكثر مما يجب لها ويعطي غيره أقل مما يجب له.

ويدقق ابن مسكويه ،في أنواع الظلم: فمنه ما هو مرتبط بالإرادة كما في البيع والشراء والسرقة والفجور، ومنه ما هو مرتبط بالقيادة وهو الجانب السياسي في الظلم، مثل الخداع والكذب والزور والسجن والتعذيب، ونقيضه هو العدل المدني، وبالعدل المدني تعمر المدن، وبالجور المدني تخرب المدن.

ومن صفات الإمام العادل، أنه يحكم بالسوية ويبطل كل أنواع الظلم التي مر ذكرها، وهو المستحق لخلافة النبوة؛ لأنه يخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة، فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر مما يعطي غيره، فالخلافة تطهر الإنسانية من رجس الظلم وامتهان الكرامة الإنسانية.

وهذا الرئيس الفاضل له مهام جليلة، إنه قد أمن السرب وبسط العدل وأوسع العمارة وحمى الحريم وذب عن الحوزة ومنع من التظالم ووفر الناس على ما يختارونه ،من مصالحهم ومعايشهم.

---

[١] - السابق : ص ١٢٨ بتصرف ولعل في النص الأصلي تحريف .

[٢] - السابق: نفسه.

والمستحق لرياسة الأمة، عند عوام الناس شريف الحسب والنسب، وأما العقلاء فإنهم يؤهلون لذلك من كان حكيمًا فاضلاً، فإن الحكمة والفضيلة هى، التي تعطي الرياسات والسيادات الحقيقية، وهو ما يعني من وجهة نظرنا بطلان أي نزعة شيعية يمكن أن يوصف بها ابن مسكويه، أو على الأقل نفي أصالتها عنده[1].

المبحث الثالث: الحرية.

أولا- الحرية في الكتاب والسنة.

الحرية غريزة فطرية، وهى ليست شيئًا ثانويًا في حياة الإنسان، بل حاجة ملحّة وضرورة حياتية، باعتبارها تعبيرًا حقيقيًا عن إرادته، فبدون الحرية لا تتحقق الإرادة، وعدم تحقيق الإرادة يعني تكبيل الإنسان، وهو ما لا ينسجم أبدًا والغاية من وجود الإنسان والمسؤولية التي تقع على عاتقه، وبدون الحرية لا تتحقق ذاتية الإنسان وكرامته وقدرته، على تقرير مصيره، وبدونها لا تتحقق سعادته :"**فالإنسان الذي يُساق إلى غير ما يريد، ويُكره على غير ما يحب، ويجرع من الأفكار والأنظمة، ما لا يقبله ولا يستسيغه بحال، لا يمكن أن يكون سعيدًا، ثم إن السعادة لا تتم إلا بالأمن، ومن لا حرية له لا أمن له** [2]".

فالحرية إذن، منحة إلهية للإنسان الذي حباه الله- تعالى- بكل المقومات الأخرى اللازمة خلال مسيرته الحياتية، التي تضمن له أداء دوره الريادي ،على الأرض في أحسن صورة.

وهى- كذلك- حق فطري؛ لجميع الناس وذلك؛ لأن الله – سبحانه- حين خلق للإنسان العقل والإرادة، وأودع فيهما القدرة على العمل، أكنّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني، المستقر في خلقته.

ومن هذا المبدأ ، كانت الحرية، الطاقة،التي تنمو فيها القوى وتنطلق المواهب وبصونها تثبت فضائل الصدق والشجاعة والتضحية ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار،ويولد الإبداع في مجالات الحياة المختلفة.

ومع هذا الوضوح لا يوجد تعريف جامع مانع للحرية - كما يقول المناطقة- بحيث ينال موافقة الباحثين والمفكرين. ولعل سبب الخلاف يرجع إلى تشعب قضايا الحرية ، والنظر إليها من زوايا متعددة ومناهج فكرية متنوعة، فإذا نظرنا إليها من الجانب الاشتقاقي وجدناها عبارة عن انعدام القسر الخارجي، أما الجانب الفلسفي؛ فينظر إليها على أنها اختيار الفعل ،عن روية مع استطاعة عدم اختياره،أو استطاعة اختيار ضده[3]. وتعد مشكلة الصراع، بين السلطة والحرية، من أدق المشكلات وأعقدها، مع اتفاق المفكرين ،على أن الحرية هى الغاية السامية، التي تتطلع إليها كل الشعوب والأنظمة والحكومات.

---

[1] - السابق : ص ١٢٩.

[2]- الدكتور يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص٢١٠ الطبعة السابعة عشرة ١٤١٥هـ-١٩٩٥م مؤسسة الرسالة، بيروت.

[3] - الدكتور زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ص١٨ طبعة سنة ١٩٧٢ مكتبة مصر، القاهرة.

ويتفق الفقهاء ،على أن الحرية والعقل، هما مناط المسئولية والتكليف في الإسلام، فلا مساءلة ولا تكليف لمن لا حرية أو لا عقل له، وهذا يضع مفهوم الحرية وأهميتها كما يصوره القرآن الكريم في مكانة واحدة مع العقل، الذي هو محل تكريم الإنسان وسمو مكانته، فوق مكانة أي مخلوق آخر، على هذه الأرض[1].فالإنسان كما هو واضح - في القرآن الكريم مستخلف في الأرض من قبل الخالق Y- وهذا الاستخلاف، مشروط بتوفر العقل والحرية، قال تعالى: **ﭽ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﭼ**(البقرة: ٢٨٦)أي: **" إلا ما تسعه قدرتها، فضلاً ورحمَة، أو ما دون مدى طاقتها بحيث يتسع فيه طوقها ويتيسر عليه**[2]**"**.

وبهذا المعيار العادل، يُسأل الإنسان عن اختياراته ويحاسب عليها، فالحرية أصل قرآني، ويكفي أن نشير – هنا - إلى أن القرآن يتحدث عن الحرية والتسامح في الجانب العقدي، وهو مدخل الإسلام وأساسه، إذ أعطى للإنسان حرية كاملة في الإيمان والمعتقد، ونهى عن إكراه الناس في الدين فقال تعالى: **ﭽ ﯽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ**(البقرة: ٢٥٦)أي: **"لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار**[3]**"**. وأكد القرآن هذه المعاني في عدة آيات كما قال -عز وجل- مخاطبًا نبيه ρ : **ﭽ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭼ**(يونس: ٩٩) فالهداية من الله تعالى، والرسول ρ والدعاة والعلماء من بعده مجرد مبلغين وناصحين ومذكرين: **ﭽ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﭼ**(الغاشية: ٢١ -٢٢) **وقال تعالى:** ﭽ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﭼ(البقرة: ٢٧٢) لم يوكل إليك أمر هدايتهم لعجزك عن ذلك، وإنما الموكل إليك بيان الطريق لا غير، وقد فعلت، فلا عليك أن لا يهتدوا، ولو شاء الله هدايتهم لهداهم[4].

وعليه فإن الإسلام - كما يعبر القرآن- يترك للإنسان حريته واختياره في العقيدة؛ وذلك لأن الإيمان أساسه: إقرار القلب وخضوعه وتسليمه، وليس مجرد كلمة تلفظ باللسان، أو طقوس وحركات تؤدى بالأبدان مع غياب القلب.

والذي يؤكد هذا المعنى ؛ دعوة القرآن إلى نبذ التقليد في الاعتقاد. وقد تدرج بهم القرآن الكريم لتدريب الناس على التفكر بداية بالمحسوسات والمرئيات، فإقناع الناس بطرق الأسباب والمسببات، فالنظر في الأنفس: **ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ ﭼ**(فصلت: ٥٣)

إذن فقد بين القرآن أن الإسلام قد كفل للإنسان حرية التفكير. بعد أن حرر العقل الإنساني من الأوهام والخرافات، والوقوع في أسر التقليد الأعمى، فالجانب

---

1 - الدكتور عبد الله الأشعل: الفكر القانوني والسياسي في القرآن الكريم ص١٣٩، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

2 - البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ١ ص١٤٦.

3 - الزمخشري: الكشاف جـ١ ص٣٨٧.

4 - أبو بكر جابر الجزائري: أيسر التفاسير ص١٢٧.

المتعلق بحرية الرأي والفكر وحفظ كرامة الإنسان وحرية رأيه وحرمة دمه وماله وعرضه، وهى حقوق معظمة في القرآن والسنة، وحرمة المؤمن تتمثل، في حرمة عرضه وماله ودمه، واحترام فكره ورأيه، يقول رسول الله- ρ -: **"لزوال الدنيا أهون على الله، من قتل رجل مسلم** [١]" ويقول ρ : **"كل ذنب عسى الله أن يغفره؛ إلا الرجل ،يموت مشركًا، أو الرجل يقتل مؤمنًا** [٢]".

لكل نفس - في الإسلام - حرمة، وكرامة الإنسان - بحكم إنسانيته- أمر ظاهر في شريعة الإسلام، وحرمة النفس أعظم من حرمة الكعبة عن عبد الله بن عمر قال: رأيت رسول الله- ρ - يطوف بالكعبة ويقول : "ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه، وأن نظن به إلا خيرًا [٣]".

ولقد أكد الرسول- ρ- في حجة الوداع هذا الأمر: "فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا في بلدكم هذا، إلى أن تلقَوا ربكم [٤]"ومن هنا يصبح العدوان - في مثل هذا المجتمع الفاضل- على نفس واحدة، جريمَّة بشعةً وعملاً منكرًا، بل عدوانًا على البشرية كلها، فكأن المعتدي قد قتلَ الناس جميعًا، كما أن العمل على الاستقرار ودفع أذى القاتل ورده. واستحياء نفس واحدة يعتبر عملاً عظيمًا يعدل إنقاذ الناس جميعًا: **چ ﭑ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ چ**(المائدة: ٣٢)ولقد خلق الله الإنسان، في أحسن تقويم، وكرَّمه وأرسل له رسله ورزقه من الطيبات وذلك واضح في قوله تعالى : **چ ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں چ**(الإسراء: ٧٠) وجدير بالذكر أن حرية إبداء الرأي، من حقوق الإنسان الأساسية، التي لا يجوز أن تُسلب منه بحال من الأحوال. فمن حق الإنسان أن يفكر وأن يقول ما يعتقد، وأن يعلن رأيَه، فيما يراه من عوج وفساد، وأن ينكر ، على غيره ما وقع منه من تجاوزات

---

[١] - رواه الترمذى كتاب الديات، باب٧، حديث رقم (١٤٥٥)، والنسائى كتاب تحريم الدم، باب٢، حديث رقم (٣٩٨٧)، وابن ماجه كتاب الديات، باب١، حديث رقم (٢٦١٩)، والبيهقي (٢٢/٨، حديث رقم ١٥٦٤٨) وقال: ورواه غندر وغيره عن شعبة موقوفًا، والموقوف أصح.

٢- رواه أبو داود كتاب الفتن، باب٦، حديث رقم (٤٢٧٠)، والنسائي كتاب تحريم الدم، باب١، حديث رقم (٣٩٨٤)، وأحمد فى مسنده، حديث معاوية بن أبى سفيان، حديث رقم (١٧٣٧٠).

[٣] - رواه ابن ماجه كتاب الفتن، باب٢، حديث رقم (٣٩٢٢)، والطبراني فى المعجم الكبير، حديث رقم (١٠٨٠٤).

[٤] - رواه البخارى كتاب الحج، باب١٣٢، حديث رقم (١٧٤١)، وأبو داود كتاب المناسك، باب٥٦، حديث رقم (١٩٠٥).

وظلم،وجاء في الحديث:**"لا يمنعن أحدكم هيبة الناس،أن يقول الحق إذا رآه أو سمعه (١)"**.

وتنقسم الحرية إلى عدة أقسام، فمنها: ما يتعلق بمصالح الأفراد المادية أو الميدان السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وهى الحرية الشخصية، وحق التملك وحرمة المسكن، وحرية العمل والتجارة والسفر والصناعة، وحرية العقيدة، وحرية الرأي وحرية التعليم، وحرية الاجتماعات، وتعتبر حرية الرأي، بمثابة قطب الدائرة، التي تدور معظم الحريات الأخرى حوله.

والمنهج القرآني في حرية الرأي وضوابطها ،مرتبط بمفهوم الحق كما يقول سبحانه وتعالى : چﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ چ(العصر: ١ - ٣) والتواصي بالحق، يشمل تعليم حقائق الهدى والعقائد الصائبة وترويض النفس، وعمل المعروف وترك المنكر، ويدخل فيها التواصي بالخير والمصلحة العامة ، كما بينتها الشريعة، وإن معنى كلمة (الحق) في الآية، يستوعب كل عناصر حسن النية، سواءً ما يتعلق منها بصدق الوقائع الباعثة على الرأي، أو صدق الرأي.

ولكـــن يجـــب أن يكـــون مفهومًـــا أن حريـــة الـــرأي لا يجـــب أن تســـتخدم للتحـــريض علـــى الاســـتخفاف بالشـــريعة أو نبـــذها، أو لإثـــارة الشـــغب ضـــد الحكومـــة الشـــرعية القائمـــة، أو للـــدعوة إلـــى الرذيلـــة أو للاســـتهتار بـــالآداب العامة(٢).

وصاحب الرأي، يتسم بالنية الصالحة، والتجرد للحق والخشية من الله، والاعتدال وضبط النفس، وقد جاء في الحديث يقول - ρ -: " ثلاث منجيات: خشية الله في السر والعلانية، والقصد في الفقر والغنى، وكلمة الحق ،في الغضب والرضا، وثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه وَهِيَ أَشَدُّهُنَّ (٣)".

أما عن **قضية الرق**، ومحاولة البعض ربطها بالإسلام، فمن الثابت تاريخيًا:"أن شريعة الإسلام جاءت وحكم الاسترقاق عريق، في نظام الأمم وفي تمدّنهم، وهو من جملة النظم، التي أقيم عليها نظام العائلات، وتدبير المنزل، وإدارة دواليب الفلاحة والتجارة (٤)".فالتاريخ الذي بين أيدينا، وتعاليم الكتاب والسنة، تشهد بأن الإسلام -عند ظهوره- وجد منابع الرق متعددة، وطرائق التخلص منه قليلة، أو

---

[1] - رواه أحمد فى مسنده، مسند أبى سعيد الخدرى حديث رقم (١١٠١٧)، والطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم (٥٠٦٣) والصغير، حديث رقم (٧٣٠).

[2] - محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم ص١٤٩، ترجمة منصور محمد ماضي، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م دار العلم للملايين، بيروت.

[3] - رواه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم (٦٨٦٥) باب فصل في الطبع على القلب أو الرين .

[4] - محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص١٥٦.

معدومة، فوسع تلك الطرائق ونظمها، وضيق المنابع، أو وضع لها من الوصايا ما يجعلها قد تنضب من تلقاء نفسها[١].

ثانيا- الحرية عند الحنابلة (ابن تيمية).

سبق التنبيه، إلى أن الحرية ترتبط ارتباطًا عضويًا ، بالإرادة، ويقرر ابن تيمية ، أن في كل من الكتاب والسنة ، ما يؤيد حرية الإرادة من جهة وما يثبت القدر من جهة أخرى، والفرق الكلامية التي تناولت الأمر ، من جهة دون أخرى أدى ذلك إلى اضطراب الخائضين فيها ، لوقوعهم في أخطاء منهجية[٢].

لقد كان أمام ابن تيمية ،مذاهب ثلاثة: الجبرية والمعتزلة والأشاعرة، ورأى أنهم قد ذهبوا إلى أقوال تحتاج إلى مناقشة، وموقف نقدي، فانتهى إلى أرجحية رأي سلف الأمة، من العلماء الربانيين، وهو رأي فيه توفيق بين خلق الله لكل شيء، وبين الإرادة الفاعلة للإنسان، التي هى أساس الثواب والعقاب والمسئولية والجزاء.
ومن هنا، يتجه ابن تيمية إلى إقرار نهج السلف: "ومما ينبغي أن يُعلم أن مذهب سلف الأمة، مع قوله تعالى: ﭽ ه ہ ۀ ۂ ﭼ(الرعد: ١٦) وقوله: ﭽ ﭾ ﭿ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ (المعارج: ١٩ -٢١) ونحو ذلك، فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة ، وله مشيئة وقدرة[٣] ".
وابن تيمية ، مع إثباته قدرة للإنسان يؤكد أن الله خالق كل شيء، ومن بين ما خلق، قدرة العبد واختياره، فهو- هنا- يثبت للعبد قدرة على الفعل والترك، فلا يبطل التكليف، كما فعل الجبرية، وهو يثبت شمول الخلق الإلهي ؛ حتى لا يقال إنه يحدث في ملك الله ما لا يريده على نحو ما ينتهي إليه رأي المعتزلة.
ويتحدث ابن تيمية عن حرية العقيدة في المجتمع الإسلامي فيما يخص منع إجبار أحد على الدخول في الإسلام، من خلال عرضه لسبب نزول آية تحريم إكراه أحد على الإيمان أنه: لما بعث الله محمدًا كان جماعة من أولاد الأنصار تهودوا فطلب آباؤهم أن يكرهوهم على الإسلام، فأنزل الله تعالى: ﭽ ﯼ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(البقرة: ٢٥٦) فقد ثبت أن هؤلاء، كان آباؤهم موجودين وتهودوا، ومعلوم أن هذا دخول بأنفسهم في اليهودية قبل الإسلام وبعد مبعث

---

[١] - لمزيد من التفاصيل حول الحرية في الإسلام: الشيخ الخضر حسين: الحرية في الإسلام ط ١٩٠٩م، الدكتور علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام ص١٢٧ وما بعدها، الدكتور أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام ط ١٩٨٣م دار القلم كويت عبد الله ناصح علوان: حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية طبعة ٢٠٠٤م دار السلام، القاهرة.

[٢] - الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص١٠٤ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، دار الوفاء، الإسكندرية.

[٣] -ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل: جـ٥، ٣٣٢ باختصار.

المسيح، وهذا بعد النسخ والتبديل، ومع هذا نهى الله -Y- عن إكراه هؤلاء، الذين تهودوا بعد النسخ والتبديل، على الإسلام[1].

فلا إكراه في الدين، هذا قانون سماوي قاطع، لا يجوز لأحد أن يجبر أحدًا على الدخول في الإسلام، ولا يجوز الالتفاف حول هذا الحكم الثابت، في محكم الكتاب بأي نوع من أنواع التأويل. بهذا الفهم الحاسم لابن تيمية، يقطع به الطريق، على القائلين بالنسخ، أو التأويل.

ويرى ابن تيمية، أن الأصل في الناس أنهم أحرار، وأن الرق أمر طارئ عليهم؛ بسبب عوامل شتى، لا دخل فيها للإنسان الواقع في قيود الرق، وليس ذلك ناتجًا عن طبيعة في هؤلاء الأشخاص، كما هو نهج أرسطو، بل هى ضغوط خارجة عن إرادتهم[2].

فقد سأل بعض الناس، ابن تيمية عن رجل تزوج امرأة، ثم طلقها ولما طالبته بحقها ادعى أنه عبد مملوك، فكان الجواب أنه لا تقبل دعواه الرق. واستند في ذلك على أن :"**الأصل في الناس الحرية** [3]".

ولعل ابن تيمية، قد استلهم مقولة ابن الخطاب، لعمرو بن العاص: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟![4]".

ومن المعلوم ،أن المقولات - التي تدعو إلى الحرية- بمعنى الانفلات من كل المعايير الأخلاقية والدينية ،لا يفهم أصحابها المعنى الحقيقي للحرية، التي تنبثق منها لا محالة المسئولية: "**إن الحرية تلد المسئولية، والمسئولية توجه الحرية، وهى ضرورة ،وواجب** [5]".

ومن هذا الفهم المغلوط للحرية، زعم بعض المنحرفين من المتصوفة التي ابتعدت عن الارتباط العضوي بأحكام الشرع ، أنهم خرجوا من رق الالتزام بالأمر والنهي، فتصدى لهم ابن تيمية، وبين أن ذلك خروج صريح عن الإسلام، وجزم بشكل قاطع :"**أن العبودية لا تسقط عن العبد ، ما عقل وعلم ما له ،وما عليه** [6]".

فالعبودية لله- تعالى- والتزام العمل بقيم الإسلام التعبدية والأخلاقية لا يمكن أن يتنافى مع المفهوم الصحيح للحرية، بل هى الحرية الحقيقية، التي يتخلص المرء بها من قيود الشهوات والميل مع الهوى فيستعبداه؛ فيفقد حريته.

---

[1] - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ،المجلد الثاني ص١٨٨(بدون تاريخ) دار المعرفة، بيروت.

[2] - فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام ،ص٥٩ ترجمة رضوان السيد ،ومعن زيادة طبعة سنة ٢٠٠٧م ،دار المدار الإسلامي، بيروت.

[3] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى المجلد رقم ١٦جـ ٣٢ ص١٢٩.

٤ - ابن الجوزي : سيرة ومناقب عمر بن الخطاب ص ٨٥ تحقيق محمد عبد القادر عطا الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م دار التقوى القاهرة .

[5] - محمد حسن المارديني: الحرية والدين ص٢٤ طبعة سنة ٢٠٠٢م دمشق.

[6] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى المجلد الثالث جـ٥ ص٥٥.

وإذا سألنا ابن تيمية،عن دليله،على خروج هؤلاء الأدعياء عن الإسلام - أي أدعياء التحرر من الشرع بإسقاط الأمر والنهي- يجيب ابن تيمية بأن الخضوع للشرع لزم الأنبياء وأهل الصديقية والعباد الصالحين من أهل السابقة، فمن باب أولى ألا تسقط عن غيرهم، فالمقطوع به أنه :"**لم يسقط الله ذلك عن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين** [1]".

ومن – هنا- يقرر ابن تيمية ، أن كل من :"زعم أنه قد خرج عن رق العبودية إلى فضاء الحرية بإسقاط العبودية ، والخروج إلى أحكام الأحدية المسدية بعلائق الآخرية، فهو كافر لا محالة [2]".

وتدقيق ابن تيمية، يجعله يفرق بين من قال هذه المقولة متعمدًا ، ومن قالها ولا يقصد ذلك وقد :"**اعتراه علة فصار معتوها أو مجنونًا وقد اختلط عقله أو لحقه غشية يرتفع عنه بها أحكام العقل** [3]" فهذا لا ينطبق عليه الحكم السابق؛ لأن ذهاب العقل معناه ارتفاع التكليف؛ لأنه مناطه، فلا يؤاخذ بتلك المقولة ، ولا يحاسب عليها.

ومما أسلفناه، يتبين أن الحرية ،في نظر ابن تيمية، صارت مقيدة باتباع ما أمر الله به، وليست مطلقة، كما ترسمها الغرائز وتسيرها العاطفة، إنها حرية منظمة في إطار المسئولية باعتبار أن الإنسان كلفه الله بخلافته في الأرض، وحمّله أمانة التكليف؛ ليحافظ عليها ، ويقوم بأدائها على أكمل وجه.

والمناصحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة ولي الأمر في غير معصية ومقاومة الظلم وتأمين الناس من المخاوف المختلفة، تلك هى الأطر التي تندرج تحتها حرية الرأي وخاصة في المجال السياسي[4].

ومع أن كل النظم البشرية والدساتير المختلفة والإعلانات الحقوقية العالمية قد اعتبرت أن إبداء الرأي هو مجرد حق يمارسه الشخص في ظل حماية الدستور والقانون، وإن الإسلام جعله فريضة شرعية كحق للمجتمع عليه[5].

ومن ثم فقد فتح ابن تيمية المجال واسعًا ، لحرية الكلمة، وإبداء الرأي لتصحيح الأخطاء التي يقع فيها الحكام في جميع المجالات ، كل في مجال تخصصه، بل

---

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - السابق: نفسه.
[4]- الدكتور أحمد جلال جاد: حرية الرأي في الميدان السياسي ص١٩٤, ط١: ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، دار الوفاء، المنصورة.
[5]- الدكتور حسين حامد حسان: حقوق الإنسان في الشريعة ص١٠٨ , ط١: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، مكتبة الشروق الدولية.

جعله واجبًا متعينًا ،في كثير من الأحيان. وهى دعوة لمراقبة الحاكم وترشيد لأجهزة الدولة المختلفة ببذل النصح المجرد[١].

والمنطلق الذي انطلق منه ابن تيمية، إلى أن هذا النصح واجب، هو ما قاله الرسول- ρ -: " إن الله يرضى لكم ثلاثًا ويسخط لكم ثلاثًا، يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال وكثرة السؤال [٢]".

فقد كتب ابن تيمية رسالته، من باب هذه النصيحة الواجبة. وقد أعدها كبيان شرعي، من جوامع السياسة الإلهية والإنابة النبوية، بحيث لا يمكن أن يستغني عنها المجتمع بأسره حاكمًا أو محكومًا[٣].

ولم يكتف ابن تيمية بهذا، بل قام بإرسال عدة رسائل إلى أمراء عصره ونوابهم يؤدي إليهم واجب النصح، ويرشدهم فيه إلى تغيير نهجهم في بعض السياسات، التي لا تتفق والأحكام الشرعية، وطالبهم بالسياسات، التي يكون منطلقها الأسس الشرعية المنبثقة من كتاب الله وسنة رسوله. وأبان لهم النهج الذي يراه قويمًا وهو: "**تجريد المتابعة لكتاب الله وسنة رسوله ونبيه، وحمل الناس على ذلك** [٤]".

وفي رسالة أخرى، يطالب ابن تيمية، بنشر تعاليم الإسلام بين أهل القرى، التي انتشر فيها أهل الأهواء والبدع، مبيناً أن ذلك يكون بانتهاج سياسة تعليمية مكونة من إرسال المعلمين، وإقامة الشعائر الدينية والعبادات، فيما بينهم، وتدريس القرآن الكريم والسنة النبوية، وكان لهذا النصح أثر إيجابي ، من قِبل السلطان[٥].

ثالثا- الحرية عند المشائية (ابن رشد) .

قضية حرية الإنسان، من القضايا التي انشغل بها المتكلمون والفلاسفة.وهى القضية، التي لها مكانتها البارزة في تاريخ علم الكلام والفلسفة، وإن لم تكن معروفة بنفس هذا المصطلح الحديث.

وقد عرض القرآن للقضية، من منظور شمول القدرة الإلهية والمشيئة الربانية لكل ما يحدث في الكون، وبالمقابل نجد في القرآن آيات تدل على حرية الإرادة

---

[١]- الدكتور بسام عطية: الفكر السياسي عند ابن تيمية ص٢٢٩, ط١: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، دار الفاروق، عمان.

[٢] - رواه مسلم كتاب الأقضية، باب٥، حديث رقم (٤٥٧٨)، ومالك في الموطأ كتاب الكلام، باب٨، حديث رقم (١٨٣٠)، وابن حبان (٣٤٥٧) باب المسألة بعد أن أغناه الله..

[٣] - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١١.

[٤] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد الرابع عشر جـ٢٨ ص١٣٦.

[٥] - السابق: ص٢٣١، وقارن الدكتور بسام عطية ،مرجع سابق ص٢٢٩.

الإنسانية. ونتيجة للفهم المجزأ لآي القرآن حدث التباين والاختلاف بين متكلمي الفرق الإسلامية.

وقد عالج ذلك للإجابة على التساؤلات الخالدة: ما حدود حرية الإنسان في مقابل قدرة الله؟ وما علاقة عقيدة القضاء والقدر بالفعل الإنساني؟ وهل الإنسان مسير في أفعال أم مخيَّر؟ فنجد فرقًا كلامية مالت إلى الجبر، وأخرى مالت إلى الحرية، وثالثة تحاول الجمع بين الجبر والحرية.

وترتبط آراء ابن رشد في الحرية، بموقفه من المتكلمين عن الفعل الإنساني وعلاقته بالإرادة الإلهية، أو بالمعنى الحديث: موقفهم من الحرية في جانبها الميتافيزيقي، فهناك من مال إلى الجبر، وهناك من مال إلى الحرية، وتوسط بعضهم. أما الجهمية، فقد اتجهت إلى أنه، لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل. ويرون أن العبد، ليس بقادر البتة، ويبدو الإنسان لديهم فيما يتعلق بقدرته على الفعل والاختيار كمثل الريشة المعلقة في الهواء تميلها الرياح حيث شاءت[1].

وأما القائلون بحرية الإرادة الإنسانية، فهم القدرية الأوائل، وقد مالوا إلى أن القدر خيره وشره من العبد، وتعتبر المعتزلة كفرقة كلامية امتدادًا للقدرية الأوائل بحيث تبنوا آراءهم وعمَّقوها من الناحية الفلسفية؛ ولهذا سمِّي المعتزلة بالقدرية، واتفق المعتزلة جميعاً على أن أفعال العباد من تصرفهم وأنها حادثة من جهتهم[2].

ومن جانب آخر تعبر نظرية الكسب عن موقف الجمع بين الجبر والحرية، وفحوى هذه النظرية أن الفعل البشري من خلق الله، وأن العبد يكتسب ما يسأل عنه، فالله خالق أعمال العباد، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم[3].

وناقش ابن رشد نهج الجبرية، وكذا نظرية الكسب الأشعرية وآراء المعتزلة، وقاده منهجه العقلي الصارم إلى أن يرفض موقف المجبرة الخُلَّص وكذلك موقف التوسط الأشعري من هذه القضية، كما قاده نهجه المتميز إلى أن يخالف المعتزلة وإن كان قد وقف على أرض مشتركة بينه وبينهم إذا ما قورن بموقفه من الجبرية والأشاعرة[4].

---

[1] - الشهرستاني: الملل والنحل ص٨٦ وما بعدها.

[2] -أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ١ ص٢٩٨.

[3] - الباقلاني: الإنصاف ص٧٠ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط١: ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م عالم الكتب، بيروت.

[4] - الدكتور محمد عمارة: مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين ص٤٥, ط١: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

ووقف ابن رشد على طرفي نقيض مع الجبرية منتصرا للحرية وللعقل معًا؛ لأن التصور الجبري ينفي عن الإرادة الإنسانية، أي حرية في الفعل، ويهبط بالإنسان إلى أقل درجة من الحيوان، ويماثل بينه وبين الجماد[١].

وقد رفض ابن رشد ،نظرة الأشاعرة للحرية ،من خلال نقد نظرية الكسب الأشعرية، فأكد فشل الأشعري في محاولة التوفيق؛ لأن الوسط ليس له وجود حقيقي، حيث لا فصل بين الإرادة والفعل في واقع الحياة، وإذا افترضنا صحة ذلك فستصبح المسئولية ،على الإنسان ناقصة وغير كاملة، ويرى أنها أقرب إلى الجبر.

وانتهى إلى توسط آخر، غير توسط الأشعري، فالله - تعالى- يخلق للعبد قدرة على الضدين الفعل وعكسه، وهى ليست مطلقة في نظر أبي الوليد، فهناك أسباب تساعدنا على إتمام أعمالنا ،وقد تقف في سبيلها.. ومتى اخترنا فعلاً محددًا ، كانت حريتنا كاملة ليكون ذلك أساسًا معقولاً ومنطقيًا للتكليف، وبالتالي الثواب والعقاب، فالجبر لا يمكن أن يكون محضًا؛ لوجود الاختيار الحر في الفعل الإنساني المتوقف في الوقت ذاته على الأسباب الخارجية[٢].

ويقرر ابن رشد :"أن الله خلق لنا قوى، نقدر بها أن نكسب أشياء هى عبارة عن أضداد، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا، بمواتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج، فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معًا [٣]".. وهكذا، نلاحظ كيف أن ثنائية الجبر والاختيار واضحة ، والعلاقة بينهما قائمة، فهناك إرادتان إرادة من البشر، وهى تدل على أنه حر في اختيار وجهته خيرًا أو شرًا، تقابلها إرادة الله تعالى، وأن إرادة البشر جزئية، وهى دون إرادة الله العليا، فالفعل الإنساني، لم تسلب فيه حرية الاختيار، وهو محكوم مع ذلك بما هو خارج عنه..

فالجبرية في حقيقتها تهرب من التكليف، وبالتالي هروب من المسئولية، وهنا تتحد عند ابن رشد، الحرية مع المسئولية كما هو مستفاد من حوار ابن رشد مع الاتجاهات السابقة، والعقل مناط التكليف والمسئولية تقام دعائمها عليه، وهو ما انتصر له ابن رشد، وانتصر كذلك للتكليف والثواب والعقاب، وربط الحرية بكل تلك المفاهيم.. فقد قصرت الهمم عن الاجتهاد، في مجال الفقه الإسلامي في أطواره الأخيرة، واقتصر الأمر على الاختيار، أو الترجيح بين أقوال الفقهاء في المذاهب المختلفة. ودعا كثير من الفقهاء إلى غلق باب الاجتهاد على المتأخرين؛ وهو ما

[١] - الدكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص١٠٦.
[٢] - السابق ص١٢٠.
[٣]- ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٧.

يعني الحجر على حرية الرأي للمتخصصين في مجال الفقه، وأن يقفوا متحيرين أمام النوازل الجديدة، وتعصب كل صاحب مذهب لمذهبه[١].

أما ابن رشد، فقد وقف لدعوة الحجر على حرية الاجتهاد بالمرصاد بشكل عملي في تأليفه لكتاب "بداية المجتهد"، ويفهم من ذلك أنه يدعو إلى فتح باب الاجتهاد، بل ويقوم بنفسه بتدريب طلاب الاجتهاد على ذلك، بنفسه.

كل ذلك من خلال عرض مسائل الفقه ،عند العلماء الراسخين، بأدلة كل فريق، بل والبحث عن الأسباب الموجبة لهذا الاجتهاد أو ذاك، وسبر أغوار المسائل، والبحث عن الأسباب الداعية للخلاف بينهم،بطريقة مبتكرة لم يسبق إليها، ويلم بتلك الطريقة الفذة طلاب العلم بمسائل الفقه من أقرب طريق، وبهذا الكتاب المتميز، فتح ابن رشد للنظر العقلي آفاقًا واسعة ليجرّئ الفقهاء على الاجتهاد وحرية الرأي[٢].

ويتحدث أبو الوليد عن المدينة الجماعية، أو ما يمكن لنا أن نسميه مدينة الحرية؛ لأن :"كل واحد من الناس مطلق من كل قيد، ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء، تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة [٣]".

وهى مدينة التنوع، تظهر فيها جميع الملكات البشرية، التي تظهر في جميع المدن: "ينشأ في هذه المدينة، جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى، فيكون فيها قوم ممن يحب الكرامة، وقوم يحبون اكتساب الأموال، وآخرون يحبون التغلب [٤]".

وليس من المستبعد- بعد كل هذا التنوع - أن يظهر في تلك المدينة من له فضائل بها يتحرك، ومع ذلك ؛ فإنها ليست المدينة الفاضلة، عند ابن رشد، وإن كانت تملك الاستعداد لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وغير الفاضلة، وكأن ابن رشد، لا يرضى بشكل تام عن تلك الحرية التي قد تكون بلا ضوابط تحميها، من عوامل التحلل، فالقوانين السائدة في تلك المدينة هى القوانين الفطرية الأولى، أو ما يمكن أن يسمى القانون الطبيعي ،أو القانون الذي يخرج بإرادة النخبة الحاكمة[٥].

وهى مدينة في غالب أحوالها، تحفظ على الناس حقوقهم الأولية والثانوية، والمظنون في هذه المدينة أيضًا ألا يسمح بالفوضى ،التي تؤدي مع تعارض

---

[١] - محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج٢ ص٥٠٣ , ط: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م المكتبة العصرية، بيروت.

[٢] -الدكتور حمادي العبيدي:ابن رشد وعلوم الشريعة ص٥٩, ط:١٩٩١م دار الفكر، بيروت

[٣] -ابن رشد: الضروري في السياسة ص١٧٤، نقله إلى العربية الدكتور أحمد شحلان وتعليق الدكتور محمد عابد الجابري نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، بيروت

[٤] - السابق: نفسه.

[٥] - السابق: نفسه.

الشهوات والإرادات إلى :"**أن يقاتل بعضهم بعضًا ويسلب البعض منهم، البعض الآخر، فهذا أيضًا شهوة ،من الشهوات التي طبع عليها ،كثير من الناس** [1]".

فهل يريد ابن رشد، أن يقول: إنه في صف الحرية ولكن شريطة ألا تؤدي هذه الحرية إلى الفوضى؟. ويبدو أن الأمر كذلك والمجتمع المثالي - في نظر ابن رشد- هو المجتمع الذي يعتمد على الحرية، التي تبنى دعائمها، على العقل الرشيد، وترتبط بالشريعة ارتباطًا وثيقًا.

المبحث الرابع: المساواة.

أولا- المساواة في القرآن والسنة .

حينما يتحدث القرآن عن المساواة، نجد أنه ينطلق من مبدأ أساسي ،هو مبدأ الأخوة، بين أفراد المجتمع الإنساني، وهذه إخوة بالمعنى العام الشامل، على أساس أن البشر جميعًا يرجعون إلى أصل واحد، ثم أخوة بالمعنى الأخص هى الأخوة بين المسلمين جميعًا، فهذا يعد من أهم المزايا الفطرية والمتطلبات الذاتية ، التي يضمنها الإسلام ،لصلاح المجتمعات الإنسانية قاطبة بصفة عامة وصلاح المسلمين بصفة خاصة.

فالمساواة في الإسلام هى أول آثار الأخوة ، وأصدق شواهدها. فأفراد المجتمع، ذكورًا وإناثًا، بيضًا وسودًا، عربًا وعجمًا، أشرافًا وسوقة،أغنياء وفقراء، كلهم في شرعة الإسلام سواسية ،كأسنان المشط، لا يتفاضلون،إلا بالتقوى،والعمل الصالح ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ

[1] - السابق: نفسه.

ڍ ڍ ڌ ڌڎ ڎ ڈ ڈ ژ ﭼ(الحجرات: ١٣) في هذا الوحي الرباني، نجد أول إعلان في تاريخ الإنسانية يؤكد مبدأ المساواة، بين بني الإنسان جميعًا (يا أيها الناس) أمام شرع الله ، على اختلاف أصلهم وأجناسهم وألوانهم وظروفهم الاجتماعية، أو درجاتهم في الجماعة[1].

فإن التقوى معيار التفاضل، ويستطيع الارتقاء إليه كل البشر، ولا يقسم الناس إلى طبقات يعلو بعضها بعضاً،وهو معيار يدفع إلى الرقي والسمو بالإنسان، فالتقوى معيار الكرامة الإنسانية عند الله Y، ومع ذلك فهي معيار الصلاح في الدنيا، وهو معيار حقيقي وعملي؛ إذ إن صلاح الإنسان في دنياه ، يجعله أفضل لنفسه وللمجتمع الذي يعيش فيه من غيره؛ الذي لا يفيد نفسه ولا مجتمعه بشيء.

وهذا خطاب على المستوى العام للبشر جميعًا، أما الخطاب على المستوى الخاص، ففي الأخوة الروحية، بين المؤمنين: ﭽ ۋ ۆ ۈ ﭼ(الحجرات: ١٠)

ومما يؤكد المساواة بين البشر جميعًا قوله - ρ - في حجة الوداع: "يا أيها الناس : إن ربكم واحد، وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود، إلا بالتقوى [2]". والقوانين الإسلامية والفرائض الشرعية نافذة عليهم جميعًا دون تمايز وتفريق بين الأجناس والطبقات.

فالجميع متساوون، أمام الشرع، في أحكامه وتكاليفه، فلا يفرَّق بين شريف ووضيع، في إقامة الحدود، وقد جاءت أمثلة عملية على ذلك، فحين سرقت امرأة من الأشراف واستحقت إقامة الحد عليها، جاء من يشفع لها عند النبي- ρ - فغضب وقال: "**إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد** [3]".

ودعوى التفريق، بين الناس، بسبب ألوانهم، وأجناسهم من طرائق الجاهلية وأخلاقها التي ينبغي أن يترفع عنها المسلم، ولا يجوز الإقدام عليها بحال من الأحوال، فعندما عيّر صحابي آخر بأمه السوداء غضب الرسول- ρ - وقال له: "**إنك امرؤ فيك جاهلية** [4]".

بالإضافة إلى أن التفرقة العنصرية، في غالب أحوالها، تخرج من الحكومات الاستبدادية، وقد سماها القرآن الكريم، فسادًا في الأرض:ﭽ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ﭼ(القصص: ٤) كما أن من أوجه المساواة، بين الرجل والمرأة - كما يقرر القرآن الكريم- الوعد في الآخرة ،

---

[1] - الدكتور حسين حامد حسان: حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية ص١٢١ الطبعة الأولى سنة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

٢- رواه أحمد في المسند، حديث رجل من أصحاب النبي ρ، حديث رقم (٢٤٢٠٤).

[3] - سبق تخريجه .

[4] - رواه البخارى كتاب الإيمان، باب٢٢، حديث رقم (٣٠)، ومسلم كتاب الأيمان، باب١٠، حديث رقم (٤٤٠٣).

بـالثواب والجنـة، قـال تعـالى: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﭼ(النحل: ٩٧).

فالقاعدة الأساسية ،التي يقوم عليها مبدأ المساواة في الإسلام ، كما هو مقرر، في آي القرآن الكريم والسنة النبوية: مساواة الناس في أصل جبلتهم، ووحدة نوعهم، ويبين الحديث الشريف، هذا الأصل في المساواة, فيقول الرسول- ρ- : " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ فَخْرَهُمْ بِرِجَالٍ أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنْ عِدَّتِهِمْ مِنَ الْجِعْلانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتَنَ [1]".

وحينما تختلف أحوال الناس وأوضاعهم, وتختلف أزمنتهم وأمكنتهم، ويوجد التنوع في الأجناس والألوان واللغات، والغنى والفقر، والقوة والضعف، والعلم والجهل، ويختلف الموقع الاجتماعي والاقتصادي بين الناس، فلا بد حينئذ من التفاوت بحسب الضرورات المعاشية، وكذلك وضع معيار لهذا للتفاضل؛ لأن المساواة المطلقة لا تكون إلا في الكيان الإنساني، فحينذاك تفرض المجتمعات معايير للتفاضل، بين الناس إزاء هذا التنوع ، والاختلاف الضروري.

والمشكلة تبدأ عند وضع هذا المعيار، بحيث لا يخل بمبدأ المساواة في ذاته ، ويجعل التفاضل وسيلة نمو ورقي، وليس ذريعة للظلم ، والتفرقة بين الناس، وهذا ما جاء في الشرع الإسلامي، فقد ترك كل المعايير السائدة للتفاضل كالقوة والضعف، والموقع الاجتماعي أو الاقتصادي, أو الطبقة التي ينتمي إليها الإنسان، أو الجنس واللون، ورفض التنقص العنصري في أصل الجبلة، والمقرر في الإسلام ألا ينتقص من حقوقهم، بسبب الاختلاف في أوضاعهم [2].

فالمعايير الأخلاقية ، والقيم الدينية، والطاقات المعرفية، وبذل الخير للمجموع، تصلح أن تكون مقياسا للتفاضل بين الناس، وقد هدم القرآن الكريم بهذا المعيار الحقيقي ،الذي يرتقي بحياة الإنسان والمجتمع كل المعايير الزائفة التي أشار إلى الكثير منها, حيث يقول الله - تعالى- في الإنكار على أصحاب المعايير الزائفة في التفاضل: ﭽ □ □ □ □ □ □ ﭼ(الشعراء: ١١١) كل ذلك دون نقض مبدأ المساواة الأصلي؛ لأن هدم تلك المعايير، وادعاء التساوي المطلق، هو في حقيقته من الدعاوى الهدامة، التي لا يستقيم معها حياة بشرية.

ومن هذا المنطلق نفى القرآن المساواة المطلقة: بحيث يستوي من آمن بالله وأنفق ماله قبل الحديبية ، بمن آمن وأنفق بعدها، كما نفى المساواة بين المجاهدين والقاعدين بغير عذر، فالمساواة بين المرأة والرجل لها جانبان: صواب موافق لنصوص القرآن، وجانب خطأ يخالف ظواهر القرآن، فإذا أريد أنهما سواء في التكاليف والأحكام وإقامة الحدود ، فالمعنى صحيح إلا ما استثناه النص، وإذا أريد

---

[1] - رواه أبو داود كتاب الأدب، باب١١١، حديث رقم (٥١١٦)، والترمذى كتاب المناقب، باب٧٥، حديث رقم (٤٣٣٧)، وأحمد في مسنده، مسند أبى هريرة، حديث رقم (٨٩٧٠).

[2] - محمد عطية الأبراشي : روح الإسلام ص ٢٣٥وما بعدها.

به أن الذكر كالأنثى في كل الأمور فمخالف لصريح القرآن كما قال- تعالى - في محكم كتابه : ﴿ ڭ ڭ ۇ ۇ ﴾(آل عمران: ٣٦) فالمرأة تحتاج لولي في الزواج وليس الرجل كذلك، والقوامة للرجل لا للمرأة، والطلاق بيد الزوج لا الزوجة، والجماعة والجهاد واجبان على الرجال، دون النساء، وثمة فروق أخرى في الدية والعقيقة والميراث.

فوسطية الإسلام جعلته يدعو إلى المساواة كأصل وقاعدة، ثم يتقبل التفاوت الضروري بين الناس، ولم يرفض مبدأ التساوي ذاته ؛ لأجلٍ هذه الضروريات، كما فعلت كثير من الفلسفات في تاريخ البشرية ، قديمًا وحديثًا، وما زالت رواسب العنصرية تقف خلف المواقف السياسية ، في تعاملات القوى الكبرى مع الشعوب المستضعفة[1].

ثانيا- المساواة عند الحنابلة.

لا يحتاج الإنسان، إلى كبير تأمل؛ لكي يدرك مدى الوشائج، بين المفاهيم التي يذكرها الحنابلة، وبين نصوص الكتاب والسنة، فحول قول الحق - تبارك وتعالى: ﴿ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ﴾(الحجرات: ١٣) هذه الآية ، تعلن مبدأ المساواة، بين البشر جميعا على اختلاف أجناسهم ، بما يؤكد وحدة النوع الإنساني ، وأن مرجعه إلى أصل واحد ، هو أبو البشرية آدم عليه السلام ، وزوجه حواء، فقد أورد ابن الجوزي الحنبلي في تفسيره سبب النزول والأقوال المذكورة التي ذكرها تدور ، حول معنى وجوب التخلص ، من التعالي على البشر أو الانتقاص ، من شأنهم بسبب أوضاعهم الاجتماعية أو أجناسهم أو ألوانهم[2].

ويورد الرجل أمثلة منها قصة ثابت بن قيس بن شمَّاس عندما عير رجلاً بأمه في مجلس الرسول، وكما في قصة بلال أنه لمّا كان يوم الفتح أمر رسول الله - ρ- بلالاً فصَعِد على ظهر الكعبة، وقال الحارث بن هشام: أما وجد محمد غير هذا الغراب الأسودِ مؤذِّناً؟! وكما أن عبادًا أسود مرض فعاده رسول الله- ρ - ثم قُبض فتولَّى غسله وتكفينه ودفنه، فأثَّر ذلك عند بعض الصحابة، فنزلت هذه الآية، قاله يزيد بن شجرة . فأمّا المراد بالذكر والأنثى فآدم وحواء[3].

---

[1] - الدكتور علي عبد الواحد وافي: المساواة في الإسلام ص٣٦ وما بعدها دار نهضة مصر سنة ٢٠٠٧م مكتبة الأسرة، القاهرة. وشوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات ص٥٣ وما بعدها، مكتبة الأسرة ٢٠١٠م، القاهرة.

[2] - ابن الجوزي: زاد المسير جـ٧ ص٢٢٩.

[3] - السابق: نفسه.

ويقرر ابن الجوزي أن معنى الآية: "إنكم تتساوون في النسب، وفيه زجر عن التفاخر بالأنساب، وجعلناكم كذلك لتعارفوا، لا لتفاخروا. ثم أعلمهم أن أرفعهم عنده منزلةً أتقاهم [1]".

والمساواة أمام القضاء ، من أبرز صور المساواة في الشريعة الإسلامية، من جهة إجراءات المرافعة ، وقواعد الإثبات وتطبيق النصوص ، وتنفيذ الأحكام بين جميع أفراد الدولة، ويترتب على المساواة أمام القضاء ، كفالة حق التقاضي للجميع وبحياد تام دون تمييز ، أو تفرقة بين المتقاضين بسبب الأصل ، أو الجنس أو اللون أو اللغة أو العقيدة أو الآراء الشخصية أو المكانة الاجتماعية[2].

وتعد المساواة في الإسلام ، من المبادئ العملية الملموسة التي برزت في عهد النبي- ρ - وعهد الخلفاء الراشدين، ومن هنا ينقل ابن القيم قول عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري: **" إن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك؛ فإنه لا ينفع تكلُّم بحق، لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك ، وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك [3]"**.

بل إن هذه الرسالة، التي أمر فيها عمر أبا موسى الأشعري، أن يساوي بين الناس، في قضائه وعدله ومجلسه ، هى التي بنى ابن القيم عليها كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين".

ويؤكد ابن القيم هذا المبدأ قائلاً: " إذا عدل الحاكم (القاضي) في هذا بين الخصمين ، فهو عنوان عدله في الحكومة، فمتى خص أحد الخصمين ، بالدخول عليه أو القيام له أو بصدر المجلس ، والإقبال عليه والبشاشة له ، وينظر إليه، كان عنوان حيفه وظلمه [4]".

ولقد جرى العمل في الشريعة الإسلامية على محاكمة الخلفاء والملوك والولاة أمام القاضي العادي، وبالطريق العادل، وذلك أن التسوية في القضاء ، إحدى الشروط الأساسية التي لا يصح قضاء إلا بها، كما جزم القاضي أبو يعلى، فعلي بن أبي طالب - τ - في خلافته- يفقد درعًا له ويجدها، مع يهودي يدعي ملكيتها، فيرفع أمره إلى القاضي ، فيحكم لصالح اليهودي ضد علي- τ- [5].

---

[1] - السابق: بتصرف واختصار.

[2] - الدكتور عبد الغني بسيوني عبد الله: مبدأ المساواة أمام القضاء، وكفالة حق التقاضي، ص١٦ طبعة سنة ١٩٨٩م منشأة المعارف، الإسكندرية.

[3] - ابن القيم: إعلام الموقعين جـ١ ص٦٨.

[4] - السابق ص٧٠.

[5] - أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص٨٤.

وكثير من الناس ، يتمسك بما يتبادر إلى ذهنه من ظواهر النصوص الشرعية، وقد يكون هذا المتبادر إلى ذهنه، مخالفًا لقواعد الشريعة ، وروح العدل والمساواة التي جاءت من أجلها هذه الشريعة الغراء؛ ولذا يتساءل ابن القيم أنه لو تحقق السامع أن الذمي قال له: **(سلام عليكم)** لا شك فيه، فهل له أن يقول: **(وعليك السلام)** أو يقتصر على قوله: **(وعليك)**؟

ثم يجيب هو بنفسه على تساؤله، بأن الذي :"تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أن يقال له: وعليك السلام، فإن هذا من باب العدل، والله يأمر بالعدل والإحسان [١]" والدليل الذي يستند إليه ابن القيم في ذلك هو قول القرآن: چ ﯾ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(النساء: ٨٦) فالأمر الإلهي هنا: **"نَدَبَ إلى الفضل، وأوجَبَ العدل** [٢]" والذي لا يعرفه هؤلاء المتمسكون بالظواهر، أن الحكم يدور حول العلة لأنها هى :"الوصف الظاهر المنضبط ،الذي بني عليه الحكم ، وربط به وجودا وعدما، فيوجد الحكم بوجوده وينعدم بعدمه [٣]".

فعندما يلقي عليك غير المسلم السلام ، من غير تحريف فما عليك إلا أن تبادره بتحية أفضل منها، أما الاقتصار في الرد وعليك ،فقط فهو لمن حرف معنى السلام إلى معنى الدعاء بالموت، فالرد هنا من باب المعاملة بالمثل.

إذن فالذي مال إليه ابن القيم أنه لا ينافي هذا شيئًا من أحاديث السلام على أهل الكتاب بوجه ما، فإنه- ρ - إنما أمر بالاقتصار على قول الراد **"وعليكم"** بناء على السبب المذكور ، الذي كانوا يعتمدونه في تحيتهم وأشار إليه في حديث عائشة- τ - فقال - ρ- : **"ألا ترينني قلت: وعليكم، لما قالوا: (السلام عليكم)** [٤]".

أليس من حق قائل أن يقول لابن القيم، إن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب وذلك في قوله ρ: **"إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم** [٥]".

وهنا يجيب ابن القيم أن الاعتبار وإن كان لعموم اللفظ ،فإنما يعتبر عمومه في نظير المذكور، لا فيما يخالفه، فإذا زال هذا السبب وقال الكتابي: سلام عليكم ورحمة الله، فالعدل في التحية ، يقتضي أن يردّ عليه نظير سلامه ،كما هو منطوق القرآن[٦].

---

[١] - ابن القيم: أحكام أهل الذمة جـ ١ ص١٥٧، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٢] - السابق: نفسه.

[٣] - الدكتور عبد المجيد محمود مطلوب: أصول الفقه الإسلامي ص٢٠٣ الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ-١٩٩٤م دار النهضة العربية، القاهرة.

[٤] - ابن القيم: السابق.

[٥] - رواه البخارى كتاب الاستئذا، باب٢٢، حديث رقم (٦٢٥٨)، ومسلم كتاب السلام، باب٤، حديث رقم (٥٧٨٠).

[٦] - ابن القيم: السابق.

والذي مال إليه ابن القيم ، هنا هو في حقيقته ، وإن كان من الآداب الاجتماعية، فإنه يدعو إلى التعايش السلمي ، بين أفراد المجتمع الواحد ، الذي تتعدد فيه الديانات، وقد سبق لنا ذكر أن التعددية داخل الدولة الإسلامية ، اختراع إسلامي، فالمسلمون فيه يطبقون أحكام دينهم، دون نقص، وأصحاب الديانات الأخرى يعيشون أحرارًا ، لا يكرهم أحد على الدخول في الإسلام، وهم يعملون بتعاليم دينهم دون أن يتعرض لهم مخلوق ، وإلا صار ظالمًا، فإذا سلم أحد منهم على مسلم بتحية يقابله بمثلها أو أحسن منها.

ومن كمال الشريعة الإسلامية أنها سوت بين الرجل والمرأة في العبادات البدنية والحدود وجعلتها على النصف منه في الدية والشهادة والميراث والعقيقة، فالمصلحة من العبادة البدنية وحصول العقوبة ، متأدية باشتراك الرجال والنساء فيها على حد التساوي، فالتفريق هنا لا يليق.

وقد حدث التفريق في الأشياء التي لا تتفق وطبيعة المرأة، وسوت الشريعة بينهما في وجوب الحج؛ لاحتياج النوعين إلى مصلحته، أما الميراث فحكمة التفضيل فيه ظاهرة، فالشريعة أوجبت على الرجل النفقة التي ترتبط بالقوامة[1].

أما الشهادة فالمرأة العدل، كالرجل في الصدق والأمانة والديانة، فإذا كان الأمر كذلك، فلم جاءت الشريعة مع هذا التساوي في العدالة بجعل الشهادة بالنسبة للمرأة على النصف من شهادة الرجل؟ يجيب ابن القيم: **"إنها لما خيف عليها السهو والنسيان، قُوِّيت بمثلها، وذلك قد يجعلها أقوى من الرجل الواحد أو مثله [2]"**.

وجزم ابن القيم بـ "أن الظن المستفاد ،من شهادة مثل أم الدرداء وأم عطية، أقوى من الظن المستفاد ، من رجل واحد دونهما ودون أمثالهما [3]".

وأما قوله تعالى:**ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ**(البقرة: ٢٨٢).

فإن قيل: لماذا لم يذكر القرآن المرأتين واليمين؟ فالرد الواضح الجلي عند ابن القيم ، أنه لم يذكر الشاهد واليمين، ولا النكول ولا الرد، ولا شهادة المرأة الواحدة ولا المرأتين، ولا الأربع نسوة؛ لأنه في الحقيقة لم يذكر ما يحكم به الحاكم هنا في تلك القضية أو غيرها، وإنما أرشد إلى ما يحفظ به الحق، وطرق الحكم أوسع من الطرق، التي تحفظ بها الحقوق بحسب ما يتجدد من وقائع، ليصل ابن القيم بهذا الطرح إلى نتيجة أنه لا يشترط في كل الحالات ، رد شهادة المرأة منفردة، وأنه يجوز القضاء بشهادة النساء منفردات ، في غير الحدود والقصاص عند جماعة من

---

[1] - ابن القيم: إعلام الموقعين جـ١ ص١١٠ وما بعدها.
[2] - ابن القيم: الطرق الحكمية ص١٧١.
[3] - السابق: نفسه.

الخلف والسلف، وأنه تجوز شهادة النساء متفرقات، فيما لا يمكن أن يطلع عليه الرجال، في غالب أحوالهم[١].

بل ويناقش ابن القيم الآراء الفقهية ، التي ترد شهادة العبد، وينتهي إلى نتيجة مفادها أن رد شهادة العبد من الأقوال التي حدثت بعد عهد الصحب الكرام، وهو ما يعني أن قضية المساواة في القيمة الإنسانية ، من المنطلقات الرئيسة للترجيح الفقهي عند أحد مجتهدي المذهب الحنبلي، وإن لقوله قيمة كبيرة في مسار الفقه الإسلامي، بصفة عامة والفقه الحنبلي بصفة خاصة، يقول ابن القيم: **"وقبول شهادة العبد هو موجب الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وصريح القياس وأصول الشرع [٢]"**.

ثالثا- المساواة عند المشائية.

تسيطر النزعة السياسية على الفارابي، وتوجه فلسفته كلها، أي من الممكن القول بأن قضاياه الفلسفية خاضعة إلى حد كبير لفكره السياسي، بل لا يمكن بطبيعة الحال ، فهم فلسفته إلا من خلال منزعها السياسي[٣].

وإن الهدف الذي يرمي إليه الإنسان في نظر الفارابي هو تحقيق السعادة، ولا يمكن بحال أن يصل الإنسان إلى تلك السعادة منفردًا، ومن أجل ذلك بنى له الفارابي مدينته الفاضلة، فالاجتماع الإنساني عنده ضرورة حياتية: **"إن فطرة كل إنسان، أن يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعى له، بإنسان أو ناس غيره، وكل إنسان من الناس ، بهذه الحال [٤]"**.

ويبدو أن الفارابي يقول بوجود عامة وخاصة، وبدت المساواة عنده أقرب، إلى مفهوم الاجتماع والتعاون ، بين الناس وضرورته، فالإنسان عند الفارابي مدني بطبعه، وليس من الممكن أن يبلغ كمالاً، إذا عاش منفردًا ، دون معاونة الآخرين، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال، يقول الفارابي: **"وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ،إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد، منهم بشيء مما يحتاج إليه [٥]"**.

---

١ - السابق: نفسه.

٢ - ابن القيم: الطرق الحكمية: ص١٧٦.

٣ - حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص١٣٥.

٤ - الفارابي: كتاب تحصيل السعادة ص٦١ تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م دار الأندلس، بيروت.

٥ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٧٧.

ويعتبر الفارابي أول من تكلم من فلاسفة الإسلام عن بناء المدينة الفاضلة على قانون السياسة، وقد أشار الفارابي إلى نوع من التشابه والمقارنة، بين بناء هذه المدينة، والبناء الهرمي للكون، وكأن الكون أكمل مدينة خلقها الله، وأن نسبة رئيس المدينة إلى أفرادها كنسبة (الأول) إلى سائر الموجودات[١].

فرئيس المدينة الذي يعول عليه الفارابي في إيجاد مدينته والذي هو سبب في حصول الملكات التي تحدث فيها، فهو عنده أكمل الأفراد، فيما يختص به من صفات، أما الصفات التي يشترك فيها مع آخرين ، فهو يمتلك أفضلها، وهو يرأس قومًا ، وهؤلاء يرأسون غيرهم في الوقت ذاته، فنظام المدينة نظام هرمي متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية، أم على صعيد القوى الحاكمة في الدولة[٢].

فأهل المدينة عند الفارابي عامة وخاصة، وهو تقسيم مرتبط بالتعليم والتعلم فالميول والقابليات، تتفاوت بتفاوت الناس بحيث يفوق بعضهم على بعض في الأعمال ، وبالفضائل التابعة لها، ويبرع البعض في أعمال ، ويبرع بعضهم في أعمال أخر ما اقتضى أن يكونوا بحكم الطبيعة، والعادة حكامًا أو محكومين، وبداع من هذا التفاوت، تنشأ في الدولة طبقات اجتماعية مختلفة، وهو اجتماع لازم لكفاية الإنسان حاجته الأساسية[٣].

وتقسيم الفارابي لمراتب أهل المدن إلى خاصة وعامة هو تقسيم متعلق بالعلم والتعلم كما سبق، وهو يحمل رؤية متميزة، وهو كذلك تفسير لتمييز بعض الناس في بعض المجالات، وقد جعل الفارابي الترقي إلى مستويات الخاصة نتاج جهد مبذول بتتبع الأمور، وإقامة نسق عقلاني يقوم على تتبع المقدمات للوصول إلى نتائجها؛ سعيًا للوصول إلى المعرفة اليقينية القائمة على البرهان، فهو إذن ضرب من التفوق الناتج عن جهد عقلي متميز.

أما ابن سينا فإنه قد برهن على أن النفس الإنسانية واحدة، ولكنها ذات قوى مختلفة ، ووظائف متتابعة، وهو في دراسته لوظائفها يرتبها ترتيبًا متصاعدًا ، من أبسطها وأدناها إلى الفطرة إلى أكثرها نموًا وكمالاً، وهو يحاول في هذا الترتيب أن

---

١ - الدكتور محمد السيد الجليند: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة ص١٤٠ طبعة سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م دار الهاني، القاهرة.

٢ - الدكتور إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية ص٢٥٣ طبعة ٢٠٠٥م مكتبة الأسرة، القاهرة.

٣ - الدكتور ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٠٢.

يبين تدرجها فيما بينها ، تدرجًا خاصًا متجهًا من الأبسط إلى الأكمل بحيث توجد الوظائف الدنيا، ويكون للعليا سلطة الرياسة(١).

فإنه يرى حياة الإنسان، تختلف اختلافًا جوهريًا ، عن حياة الحيوان، بيد أن الحيوان يحيا حياة ، تسخير غريزية طبيعية، أما الإنسان فقد تنوعت صناعات مأكلة وملبسه، ومسكنه مما استخدم الاستنباط والروّية، فتكثرت من جراء ذلك حاجاته، وتنوعت، فتحتم من ثم أن يقوم المجتمع ،على تعاون الأفراد.

فالتفاوت بين الناس - كما يرى ابن سينا- جاء لحكمة إلهية، فلو كان الناس ملوكًا كلهم ، لتفاوتوا فيما بينهم، ولو كانوا سوقة لهلكوا؟ ولو تساووا في الفقر لماتوا بؤسا، أو تساووا في الغنى لما كان لأحد أن يستخدم أحدا، وعليه لزم الاشتراك في المسئولية الاجتماعية(٢).

واضح إذن أن التباين بين الناس داخل المجتمع الذي يصوره ابن سينا ضرورة مجتمعية، نظرًا لاختلاف طبيعة الأدوار، ولكن ابن سينا لم يوضح طبيعة حقوق هؤلاء الرعية إلا من يحليهم بالفضائل، كما أن الالتزام بحسن الخلق وحسن العمل ضروري لترقي النفس.

فيمكن الجزم بقول ابن سينا بالمساواة، ولكنها مساواة في رأي البعض تختلف عن المساواة ، كما تفهم من القرآن والسنة كما سبق بيانه، فمساواة ابن سينا هى نتاج فلسفته ،في خلق العالم وطبيعة النفس، فهى مساواة في طبيعة صدور هذه النفوس البشرية، ولكنها ما تلبث أن تنقسم وتفترق، وهى أحد وجهي العملة الثانية فيها. إن هذا التمييز يعني إمامًا فاضلاً قريبًا من مصدر الفيض ،والعلم الإلهي أو متصلاً به، وبهذا يكون حاكمًا أقرب إلى القديسية منه إلى البشرية.

أما ابن رشد ، فإن تقسيمه لمراتب الناس، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنظريته التوفيقية بين الدين والفلسفة، التي تعتمد على التأويل ، ووجود ما يسمى عنده بالظاهر والباطن، في الشريعة المنزلة.

فالأصل عند ابن شد عدم وجود تعارض حقيقي بين الشريعة المنزلة، ونتائج النظر البرهاني الصحيح، فإذا أدى النظر البرهاني ، إلى ما يوافق ظاهر الشرع ، فلا إشكال هنا، أما إذا خالف ظاهر الشرع، ما أدى إليه النظر البرهاني فيجب هنا الركون إلى التأويل ، بشرط أن يوافق قانون التأويل كما تقتضيه العربية.

فمراتب الناس عند ابن رشد ، ثلاثة أصناف، الصنف الأول: ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك ؛ أنه ليس يوجد

---

[١] - الدكتور كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية ص١٢٦ طبعة سنة ١٩٩٠م دار الفكر اللبناني.

٨٣٠- ابن سينا، الشفاء جـ١ ص٤٥١.

أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. والصنف الثاني هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. والصنف الثالث هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة[1].

ويرى ابن رشد اقتصار التأويل على أهل البرهان، وهم الفلاسفة أو العامة، وأهل الجدل الذين لم يصلوا إلى أهل البرهان، فلا يجوز في حقهم التأويل، ويجب في حقهم الاكتفاء بالظاهر، وكل ذلك يرتبط أيضًا بتصنيفه للكتب ، التي يؤلفها، فهناك كتب للعامة ، وكتب للخاصة من أهل البرهان اليقيني[2].

وقد قسم ابن الرشد السكان عند تلخيصه لجمهورية أفلاطون إلى ثلاث طبقات: الطبقة العاملة، وطبقة الحراس، وطبقة الحكام، وتتميز كل طبقة بعمل معين يتلاءم مع قدرتها، والانتقال بين الطبقات ، في حكم النادر؛ وذلك نتيجة تميز كل طبقة ، بصفات وراثية واجتماعية وعقلية تورثها لأبنائها، وقد يحدث خروج عن هذه القاعدة العامة، وفي هذه الحالة يمكن الانتقال بين الطبقات[3].

من خلال ما سبق يتضح لنا أن مفهوم المساواة كما هو واضح في القرآن والسنة وما فيه من مبادئ وغايات، يعد أكثر ديناميكية ، مما جاءت به المدرسة المشائية، وأن النسق المعرفي ، لتلك المدرسة في قضية المساواة جاء عرضًا، من خلال قضايا أخرى اهتمت بها.

---

[1] - ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص٥٨، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة الطبعة الثانية ١٩٨٣م دار المعارف، القاهرة.

[2] - الدكتور محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ص١٩ الطبعة الثانية ١٩٨٣م، دار المعارف، القاهرة.

[3] - الدكتورة منى أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد ص٢٧٢.

الباب الثالث

بناء الدولة الإسلامية
(السلطات الثلاث عند الحنابلة والمشائية)

الفصل الأول : السلطات الثلاث عند الحنابلة.

تمهيد: وظيفة الدولة وأهدافها العليا لدى الحنابلة.

المبحث الأول:السلطة التشريعية عند الحنابلة.
المبحث الثانى: السلطة التنفيذية عند الحنابلة.
المبحث الثالث:السلطة القضائية عند الحنابلة.

الفصل الثاني : السلطات الثلاث عند المشائية.

تمهيد: وظيفة الدولة وأهدافها العليا لدى المشائية.

المبحث الأول:السلطة التشريعية عند المشائية .
المبحث الثانى: السلطة التنفيذية عند المشائية .
المبحث الثالث: السلطة القضائية عند المشائية.

الفصل الأول
السلطات الثلاث عند الحنابلة

تمهيد : وظيفة الدولة الإسلامية وأهدافها العليا عند الحنابلة .

لقد أصبحت الوظيفة الأولى للدولة وظيفة دينية عقدية، تجعل القيم والحفاظ عليها فى مقدمة سلم الأولويات، والحنابلة لهم إشارات واضحة فى كتبهم تؤكد تلك الوظيفة فابن الزاغونى يتحدث عن الهدف الأسمى من الإمامة العظمى فيجزم بإنها :"**تراد لحفظ السياسة بالشرع وإمامة العدل وتدبير أمور البلاد بما يوجب الصلاح ورعاية الثغور والجيوش، بما يعز به الدين وينتشر به الحق ويندحض به الباطل والكفر، والظلم والبدع وكف الأيدى العادية ونصرة المظلوم، إلى غير ذلك، مما يستقيم به أمور الناس عامة** [1]".

فلا تترك السياسة لشهوات الحكام ولا أهواء النفوس بما يتصادم وقواطع الشريعة. فالتدبير مرتبط بتحقيق المصالح العليا للبلاد، وهى وسيلة لغاية إعزاز الدين وسيادته بعلو الحق ودحض الباطل؛ لتسرى أحكام الشريعة على الجميع، بلا تفرقة؛ لينعم كل فرد بمظلة العدالة المطلقة المنبثقة من تلك الشريعة فقد كفت الدولة عنه عدوان الظالمين، فإذا ما تم كل هذا استقامت أمور الخلق كافة .

ومن المعلوم أن الله- تعالى- قد أتم نعمته على هذه الأمة، بحفظ كتابها من التحريف والنقص والزيادة، وقيد الله لهذه الأمة علماء مخلصين وجهابذة نقاد، قضوا حياتهم فى الارتحال والأسفار وتجانبوا الراحة والاستقرار، فى سبيل وصول السنة، إلى الأمة بيضاء نقية لهم. منهج علمى دقيق فى النقد والجرح والتعديل؛ بغية الضبط المحكم، هو غاية فى الإتقان، فعلم الحديث رواية ودارية، بجوار أنه مفخرة هذه الأمة، فهو آية ربانية؛ ليكون بمثابة كمال النعمة الإلهية بحفظ السنة لهذه الأمة، التى هى بيان الكتاب الكريم [2].

ولعل مقصود إقامة الدين، بعد هذا الحفظ الإلهي، هو وصول تلك الحجج الإلهية إلى مسامع الخلق جميعا، وحفظه من تشوشات المبتدعة؛ ليصل إلى الأجيال القادمة، كما وصل إلينا سالمًا من الغبش، مأمونًا من محاولات التزايد أو التنقيص.

وكذا حراسة العقيدة الإسلامية فى صدور المؤمنين بها، وحفظ تصور المؤمنين لهذا الدين، صافيًا سالمًا، وإبقاء حقائقه ومعانيه كما أنزله المولى تبارك وتعالى، وكما بلّغها رسول الله - ρ - وسار عليها صحابته الكرام، ونقلوها إلى الناس من بعده

---

[1] - ابن الزاغونى البغدادى الحنبلي: الإيضاح فى أصول الدين ص٤٧٩ .

[2] - راجع الدكتور محمد أبو شهبه الوسيط فى علوم مصطلح الحديث ص ٤ وما بعدها الطبعة الأولى سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م مكتبة السنة، القاهرة .

وتطبيقها فى الواقع المحسوس والوسيلة إلى ذلك بنشره والدعوة إليه بالقلم واللسان والسنان.

وقد لاحظ "جولدتستهر" المستشرق المجرى المعروف،أن الحنابلة فى تاريخهم الطويل يستشعرون مسئولية الحفاظ على معالم الدين، ويملكون حساسية مفرطة أمام أية دعوة تجديدية تقوم على تأويلات، يرونها بعيدة عن السنن الموروثة : "**فقد برز من صفوف الحنابلة كبار المتحمسين الشديدى التعصب للسنة وأشد الخصوم عداوة لكل بدعة [1]"** .

وعكس تلك النظرة الأحادية من جانب "جولدتستهر" نرى نظرة أخرى منصفة لرجالات المذهب الحنبلي، ولكنها تنبعث من كبار العلماء المتخصصين فى دراسة الاتجاهات العقدية: "**فإن كثيرًا من محاولات التجديد، نبعت من قلب هذا المذهب العتيد [2]"**.

فمن أهم المقاصد نشر هذا الدين والدعوة إليه فى الداخل والخارج وتبيين حقائق هذا الدين ناصعة نقية وقد قام الحنابلة بأجل مهمة قدموها للإسلام والمسلمين من خلال مقاومة النزعات الباطنية الغالية المدمرة[3].

والدعوة إلى الله هى أشرف مقامات العبودية، وأعلاها شأنًا، وكذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، من وظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام وأتباعهم.

وقد قام بها نبينا محمد- ρ - خير قيام من حين بعثه الله- Y- إلى حين توفاه فالرسول- ρ - قام بهذه الدعوة بأفضل ما يكون، فقد أمر الخلق بكل ما أمر الله به ونهاهم عن كل ما نهى الله عنه، أمر بكل معروف ونهى عن كل منكر وذلك امتثالاً لأمر الله - Y-: **چ چ ڍ ڍڌ ڌ ڎ ڎ ڈ چ**(سورة القصص :آية ٨٧) وقال: **چ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژڑ ڑ ک ک ک ک گ چ**
(سورة يوسف: آية ١٠٨).

ويعتبر ابن قدامة المقدسى الحنبلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أشرف وأعلى مراتب الديانة،وهو مهمة الرسل الكرام، والتفريط فيه مؤذن بخطر داهم يهدد دين الله- تعالى- بالضعف، بل بالزوال الكلى والخراب العام للبلاد؛ وذلك بسبب ذيوع الفساد يقول: " **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين، وهو المهم الذى بعث الله به النبيين. ولو طوى بساطه؛ لاضمحلت الديانة، وظهر الفساد،**

---

[1] - جولد تستهر: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ص٢٣١طبعة أولى سنة ١٩٤٦دار الكاتب المصري، القاهرة .

[2]- الأستاذ الدكتور حسن الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام ص٨١ الطبعة الثانية ١٤١١هـ ١٩٩١م مكتبة وهبة، القاهرة.

[3] - السابق نفسه.

وخربت البلاد [(١)]". فهو بهذه المثابة صمام الأمان للمجتمعات الإسلامية، أن يصيبها الدمار والهلاك، الذى لحق الأمم قبلها.

وقد اعتبر ابن تيمية مجموع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبًا على مجموع الأمة، أى فرض كفاية، إذا قام به طائفة منهم سقط عن الباقين فالأمة كلها مخاطبة بفعل ذلك، ولكن إذا قام به طائفة عارفيه، سقط عن الباقين يقول:"**وكذلك وجوب الأمر بالمعروف والنهى لا يجب على كل أحد بعينه، بل هو على الكفاية** [(٢)]".

ونجد ابن مفلح، يفرق بين مقام الأمر بالمعروف، ويعتبره واجبًا عينيًا لا يسقط مطلقًا فى حق أحد من المسلمين - كل إنسان بحسب استطاعته - أما مقام إنكار المنكر، فهو عنده فرض كفاية، ليس مطلوبًا من كل فرد بعينه وهذا الحكم- بطبيعة الحال - لا ينطبق على أجهزة الدولية الرسمية .فإنكار المنكر أحد واجباتها المنوطة بها، وإنما ينصب الفرض الكفائى على آحاد الأمة دون غيرهم [(٣)] .

وحيث إن رئيس الدولة الإسلامية- كما سبق- هو النائب عن مجموع الأمة، فإن الدعوة إلى دين الله – تعالى - والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- فى حقه- فرض عين.فقد أتيحت له السلطة المفوضة من الأمة القدرة والاستطاعة، دون أية معوقات أكثر من غيره من أفراد المسلمين وعلى هذا، فالدولة- ممثلة فى النخبة الحاكمة- عليها أن تقوم بتنفيذ هذا الهدف الجليل فى داخل البلاد وخارجها، فهم مقتدون بالرسول- ρ - فبعد أن شرفه الله بالرسالة، وأمره بالتبليغ، ومكنه الله فى الأرض، أخذ يرسل الرسل إلى المدائن يدعونهم إلى الدخول فى دين الله، ويبينون لهم طريق الحق، ويقرؤونهم القرآن، وأخذ يراسل الملوك والزعماء ويكاتبهم [(٤)].

والجهاد فى سبيل الله، أحد الوسائل المشروعة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بإزالة العوائق،التى تمنع وصول الإسلام إلى كل إرجاء المعمورة. فالإسلام هو الدين العالمى الخاتم ويجب إيصاله إلى مسامع الخلق جميعا بالبلاغ والدعوة السلمية أولاً؛ وإلا فدك أعناق طغاة العالم الذين يمنعون الخلق من الهداية الربانية إلى الدين الحق ويصدونهم عن الصراط المستقيم واجب المسلمين؛ ممثلة فى نخبتهم، ويجب

١ - ابن قدامة المقدسى: مختصر منهاج القاصدين ص ١٢٦ تحقيق الأستاذ عصام عبد الرحيم الطبعة الأولى سنة١٤٢٠هـ ١٩٩٩م دار الفجر للتراث، القاهرة .

٢ - ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص٢٢ تحقيق الدكتور محمد سعيد رسلان، الطبعة الرابعة ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م، مكتبة البلاغ، المنوفية .

٣ - ابن مفلح: الآداب الشرعية ص ١٠٧، ص ١٠٩.

٤- ونصوص رسائل النبى -ρ- منتشرة فى كتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم وكتب التاريخ والسير انظر ابن قيم الجوزية: زاد المعاد فى هدى خير العباد جـ ٣ ص ٦٨٨.

نصرتهم على كل مستطيع مطيق فمن الواجبات الأكيدة لرئيس الدولة **" جهاد من عاند بعد الدعوة؛ حتى يسلم، أو يدخل فى الذمة [1]".**

وذلك؛ لأن الإسلام لم يأت لقوم دون قوم، أو لمجتمع دون مجتمع، أو لزمن دون آخر، بل جاء خاتمًا ناسخًا لما قبله من الشرائع ومخاطبًا به كل أفراد البشر، من حين بعثة محمد- ρ- إلى أن تنتهى الدنيا .

وقد جعل الحنابلة الجهاد القتالى مرتبطًا ارتباطًا عضويًا بالدولة بصرف النظر عن صلاح القائم على أمر الدولة من عدمه؛ فقد نص على ذلك الإمام أحمد بن حنبل :" **فالجهاد ماض قائم مع الأئمة، بروا أو فجروا لا يبطله جور جائر،ولا عدل عادل [2]**".

فهم ينظرون دائمًا إلى أولية إعمال الأحكام الشريعة، بعيدًا عن تقصير الحكام؛ حرصًا منهم على عدم إهمال حكم من أحكام الشريعة لأن :"**جور السلطان لا ينقص فريضة من فرائض الله، التى افترضها على لسان نبيه - ρ - جوره على نفسه وتطوعك وبرك معه تام [3]".**

فأداء الولاة والحكام، قد يكون مخيبًا لآمال الصالحين، ولكن لا يمنعهم ذلك من مؤازرتهم فيما يحقق النصرة للدين، كحضور الجماعة و الجهاد معهم.تلك النظرة الشمولية الراغبة فى الاستقرار، مادامت أسس الشريعة محافظًا عليها والتكاتف مع ولاة الأمور فى إعزاز الدين وقمع أعدائه نحسبها نظرة واقعية، تبتعد عن العواطف الجانحة والخيالات، البعيدة وتتسم كذلك بالإقرار بالضعف الإنسانى ضعف بعض الحكام وخضوعهم لشهوات السلطة واغترارهم بها والتعامل معهم بعقلانية تعمل على المحافظة على القيم الموروثة الثابتة :"**وتعمل على كبت أى تمرد على الأوضاع السائدة [4]**".

فقد يكون هذا التمرد المسلح، غير مأمون العواقب، ومفاسده أكبر من المصالح المتوهمة منه، وينتج صراعًا مشئومًا على السلطة؛ تضيع معه شرائع ظاهرة وتسفك فيه الدماء وتنتهك فى الحرمات والمفترض أن المحافظة على هذه أولى من مصالح

---

١ - القاضى أبو يعلى الفراء الأحكام السلطانية ص ٣٩.

٢ - القاضى أبو يعلى: طبقات الحنابلة تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى جـ ١ ص٢٦بدون تاريخ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .

٣- البر بهارى: شرح السنة، تحقيق الدكتور محمد بن سعيد القحطانى ص٦٠الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ مكتبة السنة، القاهرة

٤- هربرت ماكيوز: العقل والثورة، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، من مقدمة المترجم ص٣ الطبعة الثانية ١٩٧٩م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قد يكون تحققها وهميًا، أو هو كذلك فى غالب الأمر. فالصبر الجميل، أمام كل ذلك هو السبيل؛ لكى تستمر الحياة بلا توقف ولا فتن؛ كل ذلك حرصًا على المصالح العليا للدولة بما يحقق استقرارها، بعيدًا عن فتن الصراع المسلح على السلطة، فتصبح الدولة فى حالة استنفار دائم ومواجهة مستمرة مع شرائح من الأمة؛ لتتحول بدورها إلى حالة من الخروج المسلح على السلطة الحاكمة ليكون بأس الأمة بينها شديدًا والأمل فى الأمن والآمان مفقودًا والخوف والهلع أساس العيش، كل ذلك مفاسد عظيمة، يتجنبها فقهاء الحنابلة بمنهجهم المتعقل الرشيد.

وهذا النهج القويم ليس مقتصرًا على الحنابلة فقط بل هو النهج الغالب على جماهير أهل السنة، من أتباع المذهب الفقهية الأربعة وغيرهم.وينظر بعض الباحثين إلى هذا النهج بأنه نوع من التزلف للحكام أو تبرير للأمر الواقع ولكن هذا النهج إحقاقًا للحق متفق مع قواعد الشريعة، ولم يأخذ الفقهاء هذا الموقف لصالح الحكام، بل هذا النهج سار عليه من لا يحمل ودًا للحكام وتعرض للاضطهاد- كما ذكرنا من قبل - فى السياسة العملية عند الإمام أحمد.

ومن الأهداف العليا للدولة - أيضًا - العمل بشتى الوسائل، على أن يكون الدين مصونًا من الإساءة إليه والسخرية منه، سواء المتعلق بالعقيدة الإسلامية أو غيرها وقد أشار القاضى أبو يعلى الفراء :" **إن على الإمام حفظ الدين على الأصول التى أجمع عليها سلف الأمة فإن زاغ ذو شبهة عنه،بَيَّن له الحجة، وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروسًا من خلل والأمة ممنوعة من الزلل** (١)".

ولا شك أن الدولة تستعين فى ذلك بالعلماء المشهود لهم بالاستقامة الخلقية والنزاهة العلمية،ويملكون قدرة على البيان ودحض شبهات الخصوم، لتقام الحجة عليهم قبل المحاسبة القضائية؛ وأظن أن ذلك من خصوصيات الدولة الإسلامية، التى تحرص على سكون الفتن،عن طريق البيان والحجة والإقناع وحماية ضعاف العقول من التشويش عليهم، من تلاعب أهل الخبث بهم(٢)، فهى على حد تعبير أبى الحسن الندوى "دولة هداية (٣)".

فقمع البدع ودحضها، وتفنيد الشبه رد المفتريات والأباطيل، التى يروجها أعداء الدين، إحدى واجبات رئاسة الدولة المسلمة، وعليها كذلك محاربة الأفكار الهدامة بشتى

١- القاضي: أبو يعلى الفراء:الأحكام السلطانية ص٢٧.

٢ - ومن الغريب أن كثيرًا من الدول "الليبرالية" الرأسمالية، مع أنها تدعى أن أفرادها يتمتعون بالحرية المطلقة، تقوم فيها أجهزة الإعلام بهذا العبث بعقول الأغلبية– وليست لهم ثقافة عاصمة، فى غالب أحوالهم – وتأخذ عقولهم إلى ما يريده أصحاب الشركات العملاقة، التى تنفق ببذخ على هذا الإعلام؛ لتملك خيوط الرأى العام وتوجه حسبما تمليه مصالحها الخاصة، أما الدول الاشتراكية؛ فالدولة هى تقوم أجهزتها الرسمية بذلك انظر هربرت أ: شيللر المتلاعبون بالعقول ترجمة عبد السلام رضوان ص ١٧وما بعدها عالم المعرفة عدد مارس ١٩٩٩م المجلس الوطنى للثقافة، الكويت، و كذا فرنسيس ستونر سوندرز من يدفع للزمار (الحرب الباردة الثقافية) ترجمة طلعت الشايب ومقدمة الكتاب للدكتور عاصم الدسوقى طبعة ٢٠٠٢م المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

٣ - أبو الحسن الندوي:رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ج١ ص، ٣٧ الطبعة السابعة ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، دار القلم، الكويت

الوسائل، انطلاقًا من الحرص على سلامة ديانة عامة الناس ومن أخطر الأمور أن يتبنى الولاة هذه البدع والأفكار، التى تتنافى مع أصول العقيدة الإسلامية، وفى ذلك من فساد الدين ما فيه، كما حدث من الخليفة المأمون من تبنى الآراء الاعتزالية، بل وحمل الناس عليها، ومحنة الإمام أحمد فى ذلك - كما سبق- معروفة، يقول الفضيل بن عياض: "**من وقر صاحب بدعة؛ فقد أعان على هدم الإسلام** (١)".

فالإسلام جاء إلينا- من عند ربنا - كالمحجة البيضاء؛ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك ومعلوم أن :" **شرعنا مضبوط الأصول محروس القواعد، لا خلل فيه ولا دخل،وكذلك كل الشرائع، إنما تدخل من المبتدعين أو الجهال** (٢)" .

وما فساد الدين إلا من تحريف الغالين وانتحال المبطلين، ولكن من فضل الله- تعالى - على الأمة وجود بقايا من أهل العلم، يحافظون على معالم الدين :" **يدعون من ضل إلى الهدى ويصبرون منهم على الأذى يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله، أهل العمى. فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه وكم من ضال تائه قد هدوه**"(٣) لا يفتئون، يحذرون من البدع التى تهدد أصول الدين. وشغلهم الشاغل الحرص الشديد على صيانة تلك الأصول من عبث العابثين.

والدول الإسلامية فى هذا العصر لها مؤسسات دينية ثقافية مدعومة من الحكومات، تقوم بهذا الدور الخطير فى الدفع والجهاد فى الميدان الفكرى والثقافي، ضد أعداء الفكرة الإسلامية، داخل العالم الإسلامى وخارجه (٤) .

وحراسة الدين توجب علينا تفعيل أحكامه بصورة عملية تبدأ، بالتوعية حتى يصير الدين نابعًا من أفئدة الناس عن قناعة ذاتية. فتلك التربية قام بها الرسول - ρ - فى مكة، تمهيدًا لإقامة الشرائع فى المدينة والحكومات الإسلامية يمكنها أن تقوم بهذا العمل بطريقة التوازى لا التوالى بمعنى القيام بالتربية،مع تنفيذ الشرائع والحدود فلا بد من رادع يردع الضعيفة نفوسهم وكذلك حماية المجتمع ككل من كل من يهدد أمنه وسلامته. والحدود والشرائع لها أحكامها التفصيلية فى كتب الفقه ومن أمثلتها،جباية الزكاة، وتقسيم الفيء، وتنظيم الجيوش المجاهدة، وإقامة الحدود التى شرعها الله - Y- وأمر بتنفيذها وأقامتها من اختصاصات الحكام، أو من ينيبونه عنهم من القضاة

١- ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص ٢١ .

٢- ابن الجوزي: صيد الخاطر،ص١٥٣ ط١ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م دار الفجر القاهرة .

٣- الإمام أحمد بن حنبل: رسالة الرد على الزنادقة تحقيق الدكتور على سامى النشار والدكتور عمار الطالبي، ص ٤٠ ط١ ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، دار السلام، القاهرة .

٤- المثال الواضح على ذلك فى مصر: مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف وكذا المجلس الأعلى للشئون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف المصرية ويوجد نظائر لهما فى دول العالم الإسلامي.

الشرعيين ونحوهم: " **فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن** [1]".

ولا يمكن - بحال من الأحوال- إقامة الحدود لغير المختصين بها من الحكام ونوابهم، ولا يستطيع آحاد الناس إقامتها؛ وإلا كانت الفتن والفوضى، ويعد هذا نوعًا من الافتئات على السلطة، يستوجب العقوبة ولذلك فهى من مهام الإمامة المختصة بها وهى عقوبات شرعية مقَّدرة: مثل حد السرقة وجلد المفترى التى ذكرت فى النصوص الشرعية صريحة. أما العقوبات غير المقدرة وتسمى التعزير وهى راجعة، إلى اجتهاد المختصين من رجال القضاء؛ ولذا يشترط فقهاء الحنابلة فى القاضى أن يكون ممن وصل إلى مرتبة الاجتهاد [2] .

وتختلف عقوبة التعزير فى صفاتها ومقاديرها، بحسب كبر الذنب وصغره وبحسب حال المتلبس بها، ولا مانع من تحديدها فى قوانين الدولة، مع إمكانية تغيرها بتغير الزمان والمكان بحسب الظروف المحيطة . وهذه الحدود لم تشرع إلا للتطبيق، فيجب إقامتها على الشريف والوضيع، والقوى والضعيف، لا يحل لولى الأمر تعطيلها لا بشفاعة ولا بهدية ولا بغيرها، كما قال- ρ:" **أقيموا حدود الله فى القريب والبعيد، ولا تأخذكم فى الله لومة لائم** [3]" .

والمجتمعات الفاسدة هى التى ينتشر فيه الخروج على القانون، من ذوى الرياسات وأصحاب المكانة والشرف .فهنا وعيد شديد لهؤلاء السعاة فى هذه الشرور التى تفسد المجتمع يقول - ρ- : " **من حالت شفاعته دون حد من حدود الله، فقد ضادَّ الله فى أمره** [4]" .

فالصلة بين العمل بالدين وسعة الرزق والنصر والتمكين فى الأرض، تكاد تكون إحدى المسلمات المنطبعة فى أذهان وقلوب الغالبية العظمى من علماء الإسلام والحنابلة لا يشذون عن هذه القاعدة؛ وذلك لوفرة الأدلة الدالة عليها، ومنها الحديث الذى سبق. فمن المؤكد أن :" **المعاصى سبب لنقص الرزق والخوف من العدو، كما**

[1]- ابن تيمية: الحسبة فى الإسلام (وظيفة الحكومة الإسلامية) ص ٤٥ الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م دار الكتب العلمية، بيروت.

[2]- ابن قدامة المقدسى: الكافى فى الفقه على مذهب الإمام أحمد جـ ٤ ص ٢٩٢ طبعة ١٩٩٣م دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٣- رواه ابن ماجه (٢٥٤٠) كتاب الحدود: باب إقامة الحدود سنن ابن ماجة ص ٤٣٣ تحقيق مشهور حسن آل سلمان الطبعة الأولى ١٤١٧هـ مكتبة المعارف الرياض .

٤- رواه أبو داود (٣٥٩٧) كتاب القضاء باب ١٤ سنن أبى داود تحقيق مشهور حسن آل سلمان ص ٦٤٥الطبعة الثانية سنة ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧م مكتبة المعارف الرياض .

يدل عليه الكتاب والسنة، فإذا أقيمت الحدود، ظهرت طاعة الله ونقصت معصية الله-تعالى-؛ فحصل الرزق والنصر [1]".

وإن من أعظم المنكرات في- هذا الشأن - أن يتحول رجال الإدارة العليا فى الدولة إلى مرتشين، إما للسكوت والتستر على الخارجين على القانون وعدم إنكار المنكرات عليهم، أو تعطيل إقامة الحدّود؛ نظير أموال يخذونها.

وقد نبه ابن تيمية لذلك وبين مفاسده وشبههم برؤساء العصابات أو القوادين أو عجوز السوء، امرأة لوط؛ وذلك أنها كانت تنبه أهل الفجور وتدلهم على ضيفه فقال: " **وولى الأمر إذا ترك إنكار المنكرات وإقامة الحدود عليها بمال يأخذه، كان بمنزلة مقدم الحرامية الذى يقاسم المحاربين على الأخيذة، وبمنزلة القواد الذى يأخذ ما يأخذه ليجمع بين اثنين على فاحشة، وكان حاله شبيها بحال عجوز السوء-امرأة لوط -التى كانت تدل الفجار على ضيفه**[2] "وذلك مساعدة منها على تسهيل فعل الفاحشة.

ومن كلام ابن تيمية السابق، يظهر لنا ما يلى : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة محكمة بالنسبة للحكام والمحكومين وهو من مقتضيات الحفاظ على الدين، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فساد للدين والدنيا ، ولاة الأمور فى تركهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر للحصول على المال، يشبهون رؤساء العصابات، الذى يفرضون الإتاوات على من تحتهم أو يشبهون القوادين الذين يجمعون بين اثنين؛ لارتكاب الفواحش، من أجل المال أو يشبهون فى ناحية من النواحى امرأة لوط؛ لأنها كانت تساعد على الفاحشة بالدلالة والتسهيل .

وكذلك اتهام أهل السنة والحنابلة – على وجه الخصوص - بأن نهجهم السياسى مجرد تبرير لتصرفات الحكام المستبدين دون توجيه النقد والتقويم لهم؛ اتهام لا دليل عليه. ومثل هذا النص - ونظائره كثيرة- يدفع هذا الاتهام.

[1] - ابن تيمية السياسة الشرعية، فى إصلاح الراعى والرعية ص ٩٤.
[2] - السابق: ص٩٩.

المبحث الأول: السلطة التشريعية عند الحنابلة.

تمهيد: معنى السلطة التشريعية.

ومعنى السلطة : - بوجه عام - القدرة القانونية على ممارسة نفوذ على فرد أو جماعة، عن طريق إصدار الأوامر والنواهي، ممن يملك تلك السلطة يوجهها إلى الخاضعين لها؛ بل وتقوم تلك السلطة بمراجعة أعمالهم وإثابتهم أو عقابهم [١].

والتشريع معناه : إعداد القوانين ووضعها فى صورتها الملزمة .ويتولى هذه المهمة فى الدول الديمقراطية البرلمان ورئيس الدولة. ويمر التشريع بمراحل متعددة، تشمل الاقتراح والمداولة فى البرلمان والتصويت، وتصديق رئيس الدولة – كرئيس للسلطة التنفيذية، ثم يخرج على الناس بصورة نهائية عن طريق نشره فى الجريدة الرسمية [٢].

ومن خلال ما سبق؛ يتضح لنا أن السلطة التشريعية تلك الهيئة التى لها حق إصدار القواعد العامة الملزمة، التى تحكم تصرفات الناس، داخل كيان الدولة ، وتتجه أنظمة الحكم الديمقراطي، ذات الطابع النيابي، إلى إعطاء حق التشريع للبرلمان، الذى يمثل السلطة التشريعية[٣].

فعملية التشريع - فى الدول ذات النظام النيابي- هى للبرلمان، على أساس أن الشعب هو صاحب السيادة؛ فهو الذى له حق التشريع وممثلو الشعب هنا، هم نوابه، فالنواب هم مصدر القوانين كلها، بلا استثناء، ووسطية الإسلام فى مفهوم السيادة تعنى أن البشر يسمح لهم بالتشريع بضوابط منها عدم مخالفة النصوص القطعية .

وانطلاقًا من القول بأن السيادة لا تكون إلا لله، اتجه بعض الباحثين إلى اعتبار المجالس النيابية مشرعة مع الله، والدخول فى هذه المجالس من الشرك المحرم؛ لأنها تنازع صاحب السيادة العليا فى سلطانه .ومن أجاز ذلك من أهل العلم، إنما يخلط الحق بالباطل ويجب الحذر منه[٤].

واتجاه آخر، يمثله الشيخ رشيد رضا - يرى أن نظام الحكم فى الإسلام تكون فيه السيادة للشعب، وأن رجال التشريع أو ممثلى الأمة: " **الذين يعرفون وجوه المصلحة،**

---

[١] - الدكتور إبراهيم مدكور، وآخرون: معجم العلوم الاجتماعية ص ٢١٥، طبعة سنة ١٩٧٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

[٢] - السابق: ص ١٤٤.

[٣] - الدكتور عبد الحميد متولي: التشريع الإسلامي، والنظم القانونية الوضعية، ص ١٢٦.

[٤] - أبو عمر محمد بن عبد الله السيف التميمي، السياسة الشرعية، ص ١١الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، دار المعالم، بيروت .

مع فهم القرآن [1]" ويستشرف آفاق المستقبل بأنه:" **يجب أن يكون فى الأمة رجال أهل بصيرة ورأى فى سياستها ومصالحها الاجتماعية، وقدرة على الاستنباط؛ يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية** [2]".

وقد جرت عادة المسلمين تسمية هؤلاء الرجال من ذوى البصيرة:" **أهل الشورى، وأهل الحل والعقد** [3]".

ويرى الدكتور يوسف موسى، أن أهل الحل والعقد هم أصحاب الرأى والعلم وموضع الثقة من طبقات الأمة،ولا يوجد فى الحقيقة: " **كبير فرق بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية، فى النظم الدستورية الحديثة** [4]".

والقول الوسط - فى مبدأ السيادة - ينطلق من قاعدة فى غاية البداهة، مفادها أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية نصوصها الملزمة من الكتاب والسنة محددة والمستجد من أمور الناس قد يند عن الحصر؛ لذا فعملية التطبيق فى واقع الحياة تتم عبر مسارات متعددة، تحتاج إلى رجال يفهمون واقع مجتمعهم ولهم كلمة مسموعة عندهم ويحترمون الثوابت التشريعية لأمتهم، ولهم مرونة فى التعامل مع المتغيرات هؤلاء من ينوبون عن الأمة الإسلامية فى عملية التشريع .

والحقيقة أن الإسلام لم يحدد فى نصوصه الملزمة، من الكتاب والسنة، الطريقة التى يسير عليها الناس فى مجال الشورى؛ بل هى متروكة للجماعة المسلمة، تقوم بتطبيقها بحسب الظروف المحيطة بها وما تمليه عليها مصلحتها، فى ضوء القواعد المنصوص عليها .

والقاعدة الشرعية: **"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب** [5]"تلزم مجموع الأمة إقامة مؤسسة الشورى؛ وفقا لقواعد الحكم فى الإسلام، ولا مانع من تطبيق طريقة الانتخاب الحديثة؛ لمعرفة الشخصيات التى تنال الرضا العام وبالتالى فهم محل طاعتهم وتستقر أمور الدولة بهم

ولا مانع – كذلك - أن يصدر عن هذا المجلس النيابى تشريعات،و كما هو معروف فى الديمقراطيات الحديثة أن النصوص التشريعية ينبغى ألا تخالف الدستور؛ ولذا لا بد هنا أن يشترط فيها ألا تخالف النصوص القطعية؛ من الكتاب والسنة، وتراقب ذلك المحكمة الدستورية العليا، ويمكن النص فى الدستور على ذلك .

[1]- السيد رشيد رضا: تفسير المنار المجلد الثالث، جـ١٣ص١٠، طبعة سنة ١٩٧٣م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
[2]- السابق: نفسه.
[3]- السابق: نفسه.
[4] - الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم فى الإسلام، ص ١٠٤الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي.
[5] - ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٣٤.

أولا- المجتهدون صفاتهم وعملهم، فى مصادر التشريع .

تعتمد النظم السياسية على عملية التشريع، كأساس تقوم عليه. وكما هو معروف يقوم بهذه المهمة مجالس منتخبة، يطلق عليها البرلمانات، أو الجمعيات الوطنية، وهى تقوم بوظيفة صنع القرار الذى يأخذ مسارات متعددة حتى يصل فى النهاية إلى حيز التنفيذ ولذلك تتولى المجالس النيابية السلطة التشريعية[١].

أما الاجتهاد التشريعي، فله مضمونه الخاص ومناهجه ومصادره، التى يستمدها من الاجتهاد الفقهي، بمعناه فى علم أصول الفقه؛ حيث يعتبر الاجتهاد الفقهى الأساس والمنطلق لما تعنيه الدراسة بالاجتهاد التشريعي، الأمر الذى يجعله يختلف كل الاختلاف عن التشريع فى النظم الديمقراطية التى تشير إلى عملية التفاعل، بين كافة المشاركين، بصفة رسمية وغير رسمية، فى تقرير السياسات العامة.

فالقرار هو بمثابة جزء رئيسى من سلوك المؤسسات السياسية التى تختار أحد البدائل أو الحلول للمشكلات المطروحة على أساس من تقييم كل بديل، وبما يتضمنه ذلك من مناقشة وتفصيل[٢].

ومن هنا سوف تتضح فى الصفحات التالية مضامين الاجتهاد الفقهى فى بعده السياسى وقد نشير إلى الفرق بينه وبين وظيفة صنع القرار فى النظم الأخرى.

(أ) - الاجتهاد مفهومه ودلالاته .

الاجتهاد فى اللغة : مأخوذ من الجَهد والجُهد بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة و الجهد الطاقة، وجهد يجهد جهدًا أى جد، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود، والاجتهاد: بذل الوسع فى طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد ومن المعروف أن صيغة الافتعال تدل على المبالغة فى الفعل ويفهم من هذا أن الاجتهاد لغة: بذل الجهد واستفراغ الوسع فى تحصيل أمرٍ من الأمور التى تستلزم كلفة ومشقة فقط، ولا يستعمل فيما ليس كذلك، فيِقال: اجتهد فى حمل حجر الرحاء، ولا يقال: اجتهد فى حمل حصا[٣].

فالشخص المؤهل وقد تم إعداده على نحو أكاديمى صارم عندما يبذل أقصى ما فى وسعه فى مواجهة مشكلة تخص المجال الذى تخصص فيه ثم يبدى رأيًا قد تم تمحيصه تمحيصًا بلغ فيه المنتهى لا يمكن إلا أن يكون محل تقدير من الجميع فهذا بعض ما يفهم من كلام أهل اللغة فى مفهوم الاجتهاد

١ - الدكتور طه بدوى: المبادئ الأساسية فى العلوم السياسية، ص١٧٧.
٢ - الدكتور فوزى خليل: دور أهل الحل والعقد، ص ٣٧١ .
٣ - ابن منظور: لسان العرب مادة جهد المجلد الأول ص ٧٠٨.

ومن نفس النهج كان تعريف الاجتهاد في اصطلاح فقهاء الحنابلة وغيرهم فهو عندهم :"**استفراغ الفقيه وسعه لإدراك حكم شرعي** [١]"

فلابد أن يكون الشخص المطالب ببذل الوسع فقيهًا، كما هو واضح من التعريف؛ لأن الشخص العادى لا يملك المخزون المعرفي، من قواعد الشريعة وأدلتها، ما يؤهله لاستنباط الحكم الصحيح الذى يطابق أحكام الشريعة ولا يتصادم معها. وقد ورد في بعض التعريفات: أن حكم المجتهد ظني الثبوت، وذلك لأن القطعي ليس محل اجتهاد إلا في حسن تطبيقه على الواقع العملي : " **فإن ما يؤدى إليه اجتهاد المجتهد بأدلة الحكم غير مقطوع به، وإنما هو مظنون** [٢]".

(ب) – مجالات الاجتهاد ومناطه.

فمجالات الاجتهاد ومناطه وهو ما يسمى المجتهد فيه – في الفقه الإسلامي، يعود إلى خصيصة تتميز بها الشريعة الإسلامية وفقهها، هذه الخصيصة هي التي تجعل من الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ضرورة شرعية، ووظيفة أبدية في كل عصر .

وهذا في الحقيقة اجتهاد فردي، ولا يمكن الاستغناء عنه، مع حاجتنا الشديدة إلى الاجتهاد الجماعي؛ وهو يختلف عن الاجتهاد الفردى في كونه جهد جماعة وليس جهد فرد، وإن هذه الجماعة قد تكون أغلب العلماء المجتهدين أو أكثرهم؛ لأن الاجتهاد الصادر من جماعة لا يكون جماعيًا بالمعنى المقصود، إلا إذا نتج عنه حكم متفق عليه من جميع أولئك المجتهدين، أو من أغلبهم.أما إذا لم يتفقوا، وظل كل مجتهد محتفظًا برأيه واجتهاده، فلا يتحقق الاجتهاد الجماعي، وإنما تكون النتيجة مجموعة من الاجتهادات الفردية.

وهنا، يوجد فرق بين الاجتهاد الجماعى والإجماع، فالإجماع يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين، من أمة محمد- ρ - على حكم شرعي، بينما الاجتهاد الجماعي، يكفي فيه اتفاق مجموعة من العلماء المجتهدين أو أكثر العلماء المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين، إذ لو تم هذا لكان ذلك إجماعًا، وأيضًا يكفي في الاجتهاد الجماعى اتفاق أغلب المشاركين في الاجتهاد[٣].

---

[١] - ابن مفلح:أصول الفقه ج ٤ص ١٤٦٩الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩م مكتبة العبيكان،الرياض.

[٢] - أبو الوفاء ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، جـ٥ ص٣٩٠.

[٣] - الدكتور يوسف القرضاوى: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص٢٤٠ وما بعدها الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م دار القلم، الكويت .

فـإذا اسـتعانت المجـالس التشـريعية بمجموعـة مـن العلمـاء المتخصصـين يشـكلون لجانـا تشـريعية، تخـرج بـرأى نـاتج عـن المشـاورات والمـداولات بـين هـؤلاء المجتهـدين ورائـدهم فـى ذلـك قـوة الـدليل مـع تحقيـق المصـلحة بشـرط عـدم التنـاقض مـع قطعيـات الشـريعة فسـتخرج لنـا اجتهـادات، تسـهم فـى تقـدم الأمـة، دون أن تفقد هويتها .

وقـد لاحـظ القاضـى ابـن عقيـل الحنبلـى أن هـذا هـو نهـج الحنابلـة فـى مواجهـة الشـافعية، الـذين يشـترطون فـى الفعـل السياسـى أن يكـون نابعًـا عـن دليـل خـاص أما الحنابلة، فيشترطون ألا يخالف الأدلة الشرعية [1] .

وهـذا فـى الحقيقـة، يبـين مـدى السـعة والمرونـة التـى يتميـز بهـا الفقـه الحنبلـى فـى المجـال السياسـي، وكـذا مـدى الحريـة التـى يتمتـع بهـا المجتهـد، وهـو يقـرر الحكـم الشـرعي، ولكـن يشـترط فـى هـذا المجتهـد؛ حتـى لا يقـع فـى بـراثن المخالفـات الصـريحة للنصـوص القطعيـة و أن يكـون عمـاده فـى اجتهـاده، هـو فهمُ المبـادئ العامـة وروح التشـريع التـى بثَّهـا الشـارعُ فـى مختلـف أحكامـه، وبنـى عليهـا تشـريعه، وهـذه الـروح التشـريعية والمبـادئ العامـة، لا تخـصُّ بابًـا مـن أبـواب الفقـه بعينـه بـل هـى سـائدة فـى جميعـه، والجانـب السياسـى لـه أهميـة خاصـة فى هذا المضمار.

فلقـد جـاءت معظـم النصـوص فـى الجانـب السياسـى بأسـس ومبـادئ وأحكـام عامـة ولـم تعـرض للتفصـيلات والجزئيـات إلا فيمـا لا يتغيـر كثيـرًا بتغيـر المكـان والزمـان، مثـل شـئون العبـادات وشـئون الـزواج والطـلاق والميـراث ونحوهـا وفيمـا عـداها اكتفـت الشـريعة بـالتعميم والإجمـال وتركـت المجـال واسـعًا للاجتهـاد وفق تلك الأصول [2] .

ومـن هـذا المنطلـق، يقـرر ابـن القـيم أن : الأحكـام نوعـان، نـوع لا يتغيـر عـن حالــة واحــدة هــو عليهــا لا بحســب الأزمنــة والأمكنــة، ولا اجتهــاد الأئمــة، كوجـوب الواجبـات وتحـريم المحرمـات والحـدود المقـدرة بالشـرع علـى الجـرائم ونحـو ذلـك، فهـذا لا يتطـرق إليـه تغييـر ولا اجتهـاد يخـالف مـا وضـع عليـه. والنـوع الثـاني، مـا يتغيـر بحسـب اقتضـاء المصـلحة لـه زمانًـا ومكانًـا وحـالاً كمقـادير التعزيـرات وأجناسـها وصـفاتها؛ فـإن الشـارع فيهـا ينـوع بحسـب المصلحة ، وهنا يورد ابن القيم أمثلة من عمل الخلفاء الراشدين[3] .

[1] - ابن القيم: الطرق الحكمية ص ١٤، وما بعدها .

[2] - محمد البنا: السياسة الشرعية أصولها ومجالاتها ص ١٥ وما بعدها الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م دار الهداية، القاهرة .

[3] - ابن القيم: إغاثة اللهفان جـ ١ـ ص٣٤٦ تحقيق محمد سيد كيلانى بدون تاريخ القاهرة.

ومما سبق يتضح لنا أن الأحكام الاجتهادية هى التى تتمثل فيها المرونة وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام المتغيرة، وفروعها المنبثقة منها خاصة ما يتعلق بالجانب السياسى .

ومن مظاهر المرونة عند الحنابلة: وجود منطقة واسعة خالية من أى نص ملزم وعندهم أن الشرع قد تركها قصدًا للتوسعة والتيسير والرحمة بالخلق وهى المسماة منطقة "العفو" أو ما يطلق عليه فى النظم الحديثة منطقة الفراغ التشريعي، وهو موضح فى حديث : أَبِى ثَعلَبَةَ ألخشني- عَن النَّبى - ρ - قالَ :"**إنَّ الله فَرَضَ فرائِضَ فَلا تُضَيِّعُوها، وحَدَّ حُدُوداً فلا تَعْتَدوها، وحَرَّمَ أَشْياءَ، فلا تَنتهكوها، وسَكَتَ عنْ أشياءَ رَحْمةً لكُم غَيْرَ نِسيانٍ، فلا تَبحَثوا عَنْها** [1]".

ويقرر ابن رجب أن ههنا أربعةَ أقسام : فرائض، ومحارم، وحدود، ومسكوت عنه، وذلك يجمع أحكامَ الدين كلَّها، أمَّا المسكوتُ عنه، فهو ما لم يُذكَرْ حكمُه بتحليلٍ، ولا إيجابٍ، ولا تحريمٍ؛ فيكون معفوَّاً عنه، لا حرجَ على فاعلِهِ [2].

والمرجع فى ذلك إلى المحققين من العلماء: "**ولا يصْلُحُ هذا الاستدلالُ إلاَّ لمن عرف أنواعَ أدلَّة الشَّرع وسبرَهَا، فإنْ قطع - مع ذلك - بانتفاء ما يدلُّ على إيجابٍ أو تحريمٍ، قطع بنفى الوجوب أو التحريم، كما يقطع بانتفاء فرضية صلاةٍ سادسةٍ** [3]".

والتعليل الذى يقدمه ابن رجب،على عدم صلاحية غير المدققين؛ فحواه أنَّ ذكرَ الشيءِ بالتَّحريم والتَّحليل، مما قد يخفى فهمُه مِنْ نُصوص الكتاب والسُّنة، فإنَّ دلالة هذه النُّصوص قد تكونُ بطريق النَّصِّ والتَّصريح، وقد تكونُ بطريق العُموم والشُّمول وقد تكون دِلالتُه بطريق الفحوى والتنبيه وهو ما يطلق عليه مفهومَ الموافقةِ، وقد تكونُ دلالته بطريق مفهومِ المخالفة وقد تكونُ دلالته مِنْ باب القياس. فإذا نصَّ الشَّارع على حُكم فى شيءٍ لمعنى من المعاني، وكان ذلك المعنى موجودًا فى غيره، فإنَّه يتعدَّى الحكمُ إلى كلِّ ما وجد فى ذلك المعنى [4] .

ويرى ابن رجب، أن هذا وهو من باب العدل والميزان، الذى أنزله الله، وأمر بالاعتبار به، فهذا كلُّه ممَّا يعرَفُ به دلالة النُّصوص على التَّحليل

---

[1] - رواه الدَّارقطنى كتاب الرضاع، باب١، حديث رقم (٤٤٤٣)، والطبرانى فى المعجم الكبير، حديث رقم (١٨٠٣٥) والأوسط، حديث رقم (٧٦٧٥)، والصغير، حديث رقم (١١٠٧).
[2] - ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم جـ ٢ص ٨١٧.
[3] - السابق ص ٨١٩.
[4] - السابق: ص٨٣٤.

والتَّحريم؛ فأمَّا ما انتفى فيه ذلك كلُّه، فهُنا يُستدلُّ بعدم ذكره بإيجابٍ أو تحريم على أنَّه معفوٌّ عنه، ويرجعُ هذا إلى استصحاب براءةِ الذِّمَّةِ؛ حيث لم يُوجَدْ ما يدلُّ على اشتغالها[1].

وكذلك منطقة العفو، هذه وإن كان لا حرج على الشخص فيها، إلا أنها في ذاتها، فيها ما هو مصلحة وما هو مفسدة وتحديد الفارق بينهما، أمر متروك للاجتهاد أو الفتوى؛ لتحديد المصلحة وضمانة من الوقوع في المفسدة ولذا يقرر ابن القيم مبدأ تغير الفتوى، بتغير الزمان والمكان والحال والعرف لأن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل[2] .

ومن المعروف أن المجتهد مع تلك المكانة، التي يتبوأها بشر يتعرض لما يتعرض له البشر؛ ولذا فهو عرضة للخطأ، كما هو عرضة للصواب، فهل يمكن أن يتحول هذا الخطأ إلى خطيئة، أو - على حد تعبير ابن مفلح - هل يأثم المجتهد على اجتهاده. وجوابه: أن لا يأثم على اجتهاده؛ بل ويثاب بإجماع الأئمة الأربعة، من أهل السنة؛ خلافًا لبعض المعتزلة [3].

وينقسم الاجتهاد، إلى مطلق يشمل جميع الأحكام، وهو ما يُقتدر به على استنباط الأحكام القليلة من أمارة معتبرة، أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها. واجتهادٌ في حكم دون حكم، وهو ما يُقتدر به على استنباط بعض الأحكام[4].

وموضوع تجزؤ الاجتهاد، من الموضوعات التي اختلف فيها فقهاء الإسلام ومن العلماء الحنابلة الذين رجحوا أن الاجتهاد قد يتجزأ ابن القيم؛ حيث يذهب إلى أن :" **الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم، مقلدًا في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع من العلم بالفرائض وأدلتها من الكتاب والسنة، دون غيرها من العلوم، أو في باب من الجهاد أو الحج، أو غير ذلك [5]".**

---

1 -السابق: نفسه .

2 - ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين جـ ٣ ص١١.

3 - ابن مفلح: السابق ص ١٤٨٥وما بعدها .

4 - الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٥٤طبعة سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة .

5- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ ٤ ص ١٦٧.

والقول الصحيح، عند ابن القيم أن هذا الشخص له أن يفتى فى الأبواب التى اجتهد فيها، كما أنه ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم، وهُوَ الصَّوَابُ الْمَقْطُوعُ بِهِ[1].

والاِجتهاد إمّا أن يكون فى دائرة النصّ، وهو يتضمّن الاِجتهاد فى معرفة القواعد الكلية، التى هى الدليل الإجمالي، وإمّا أن يكون بطريقة النظر، وهو يتضمّن قياس المجتهد؛ أمرًا لا نصّ فيه ولا إجماع، على ما ورد فيه نصّ أو إجماع، مجمع عليه، كما يتضمّن استنباط الحكم من قواعد الشريعة الإسلامية العامة[2].

فهو اجتهاد يجمع بين الثبات والمرونة، الثبات على الأهداف والغايات والمرونة فى الوسائل والأساليب، الثبات على الأصول والكليات والمرونة فى الفروع والجزئيات، الثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة فى الشئون الدنيوية والعملية[3] .

وأحكام الشريعة الإسلامية، فيها من الشمول والإحاطة، بحيث تشمل معظم جوانب الحياة .ومن هنا، كان الفقه الإسلامى يتماشى مع التصوّر الإسلامى للإنسان وللحياة وللكون، فلا يمكن، أن يُقصر الاجتهاد على جزءٍ من الشريعة، وبالتالى لا ينبغى أن يُحدُّ المجال الذى يتحرك فيه المجتهد. فهو مجال واسع يشمل الشئونَ والأمورَ والقضايا والنوازلَ والمسائلَ والظروفَ والملابسات جميعًا التى تتعلق بالحياة الإنسانية.

ويترتّب على ذلك، أن الاِجتهاد الذى هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما فى استنباط الأحكام الشرعية، وإما فى تطبيقها، يتغيّا دائمًا معرفة المصالح الإنسانية التى هى مقاصد الأحكام فى الشريعة الإسلامية، على اعتبار أن المصالح الإنسانية، إنما هى المصالح الشرعية وذلك : **"لأن الشرع موضوع؛ لتحصيل المصالح** [4]".

والظن الأكيد أن المصالح الإسلامية هى حقائق ذاتية، لا ينظر إليها باعتبارها شهوات أو رغبات للمكلّف، بل يُنظر فيها إلى الأمر فى ذاته من

1- السابق: ص ١٦٨.

2- الدكتور طه حبيشي: الاجتهاد فى الإسلام تحرير وتنوير ص، ١٠٩ وما بعدها طبعة سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م مكتبة رشوان، القاهرة .

٣- الدكتور يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام ص ١٥٩.

٤ - الطوفى: شرح مختصر الروضة جـ ٣ ص ٥٩٢.

حيث كونه نافعًا فى ذاته أو ضارًا، بشرط عدم تعارضها مع القطعيات .ومن ثم تبدو العلاقة بين مفهومى الاجتهاد والتدبير، فهما يقومان على التفكير العميق واستهداف الرؤية الصائبة فى الأمر من أجل إدراك المصالح والمقاصد، إلا أن الاجتهاد مفهوم أصولي، قد يكون أخص من التدبير العام.

ثانيا- عملية التشريع بين الشورى والديمقراطية .

إن العلاقة بين الشورى والديمقراطية سببت- فى الحقيقة- ما يشبه الأزمة فى الفكر السياسى الإسلامى المعاصر، ففريق يرى أن الشورى هى الديمقراطية وآخر يرى أنها تتناقض معها من كل وجه وفريق ثالث يرى وجود تشابه ويعترف بأن هذه تختلف عن تلك. وللخروج من تلك الأزمة يجب ألا تؤخذ العلاقة بين الشورى والديمقراطية على أنها علاقة توافق أو علاقة تضاد ذلك أن كل نظام منهما مستقل تمامًا له أسسه ومبادئه وآليات تنفيذه، التى تختلف عن النظام الآخر، ووجود مواطن اتفاق، أو مواطن اختلاف، لا يعنى أن نحكم بوجود توافق أو تضاد[1].

فالشورى صفة من الصفات المميزة للمسلمين، فقد جمع الله بينها وبين الصلاة والإنفاق فى سبيله وذلك فى قوله ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ(سورة الشورى : آية ٣٨) وكما كان الله– تعالى- قد أوجبها على رسوله- ρ -وهو الذى ينزل عليه الوحى بالتشريع والتوجيه،وحل المشكلات فى قوله:ﭽ ﭬ ﭭ ﭮﭯ ﭼ(سورة آل عمران : آية ١٥٩)

فإن الشورى تصبح - إذن - إحدى الواجبات الإسلامية، بل ودعامة من دعائم الإيمان وهى واجبة على الحاكمين والمحكومين، فعلى الحاكم أن يستشير فى كل أمور الحكم والإدارة والسياسة والتشريع، وكل ما يتعلق بمصلحة الأفراد أو المصلحة العامة.

فهى إذن أساس الحكم فى الدولة الإسلامية وقوام عملية صنع القرار،فيها وقد عُنِى علماء الشريعة الإسلامية بأعضاء هذا السلطة التشريعية؛ للدور الخطير الذى يستند إليهم فى توجيه شئون الدولة، سواء فى مجال الاجتهاد والتشريع أم فى مجال اختيار رئيس الدولة، وهم أهل الحل والعقد، كما سبق بيانه .

فالشورى بهذا تعد صورة من صور المشاركة فى الحكم، وهى واحدة من أهم المبادئ الشرعية التى يقوم عليها النظام السياسى فى الإسلام، نظرًا لما يترتب على

[1] - ولمعرفة المزيد عن هذه الاتجاهات المختلفة فى الحكم على الديمقراطية ومقارنتها بالشورى عباس محمود العقاد: الديمقراطية فى الإسلام طبعة سنة ٢٠٠٤م مكتبة الأسرة و محمد عطية الإبراشي: روح الإسلام طبعة سنة٢٠٠٣م مكتبة الأسرة .و محمود المراكبي: الديمقراطية واحة أم سراب طبعة سنة ٢٠٠٦م مطابع الأهرام التجارية القاهرة .الدكتور سعيد عبد العظيم: الديمقراطية ونظريات الإصلاح فى الميزان طبعة سنة ٢٠٠٤م دار الإيمان، الإسكندرية.

الشورى فى المنظور الإسلامى من بيان العلاقة بين الحاكم وأهل الشورى، والتزام الدولة بالقواعد المشروعة.

والديمقراطية نظام سياسى اجتماعى غربى النشأة، عرفه الغرب منذ اليونان، وطرأت عليه تطورات مختلفة إلى أن وصل إلى العصر الحاضر. كما أن الديمقراطية تقوم بعملية تنظيم للعلاقة بين الفرد وبين الدولة؛ انطلاقًا من مبدأ المساواة بين مواطنى الدولة، ومع منح حق المشاركة فى العملية التشريعية، وسن القوانين أو تعديلها أو تطويرها، كما تقوم بتنظيم الحياة العامة، وفق المبدأ المعروف أن الشعب هو مصدر السلطة.ففى هذا النظام الديمقراطى الإرادة التشريعية هى للشعب وللشعب فقط(١) .

وفى الشورى مصدر التشريع فى أساسه يكون لله- وحده - فالشريعة هى وحي منزل من عند الله، ومع وضوح ذلك فى كيان المسلم وعقيدته ومعايشته واقعًا وتطبيقًا إلا أن الشريعة أعطت للإنسان مساحة يجتهد فيها - وهى مساحة واسعة - ويكون اجتهاده فى مجالين : الاجتهاد فيما لا نص فيه، والاجتهاد فى فهم دلالة النص فيما تحتمل فيه تلك الدلالة الاجتهاد، وهو اجتهاد له ضوابطه كما أنه لا يكون إلا من أصحاب الاختصاص ومن له أهلية لذلك بالضوابط المعروفة عند أهل الأصول(٢).

فللفرد المؤهل فى الدولة سلطة الاجتهاد، وكذلك له حق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر،وكذلك له المشاركة فى سياسة الحكم وإدارة الشئون العامة واحترام الرأى العام، والرقابة العامة والمحاسبة لرجالات الإدارة العليا وهو ما يسمى بالحسبة على ذوى الأحساب، وكذلك القضاء. كل ذلك له ضوابط من الصلاح والإصلاح وتحقيق المصلحة، داخل إطار نظام محدد.

ومن هنا، عرفنا أن الديمقراطية، تجعل السلطة فى التشريع للشعب والأمة، فى الأصل كتنظير نظرى فقط، أما فى الممارسة الواقعية؛ فالسلطة للمجالس البرلمانية، عن طريق ما يسمى بالديمقراطية غير المباشرة وهى فى أغلبها يفرض التشريع فيها وينفرد بعملية صنع القرار الحزب صاحب الأغلبية النيابية.

وقد تأكد لنا أن الشورى مأمور بها شرعًا، ومحكومة بالنصوص الشرعية، وتربط بين صلاح الدين والدنيا، وسعادة الدنيا والآخرة؛ فالصلاح الدنيوي، له بعد دينى يتمثل فى الضوابط الدينية لهذا الصلاح .

أما الديمقراطية، فيقتصر نظرها فى حدود صلاح دنيا الإنسان، وبالمقاييس الدنيوية البحتة؛ بل بالمادية فقط.

---

١ - الدكتور سعد جمعة محاضرات فى العلوم السياسية ص ٢٢٣.

٢ - الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص ٦٦.

وقد أسلفنا فيما - سبق - أن السلطة فى الشورى تتميز بعدم انفلاتها من النصوص الشرعية، كما أن مجالها المساحة الكبيرة فيما لا نص فيه، أو فى دلالة النص، إذا كانت دلالة غير قطعية، وإذا كان النص قطعى الدلالة؛ فإن الشورى مجالها يكون فى الوسائل التنفيذية والتطبيقات فى اللوائح والقرارات، أى البحث عن كيفية تطبيق النص على الوجه الأكمل، عن طريق فهم الواقع وتنزيل النص عليه، بشكل صائب .وفى كل ذلك يجب أن تكون التشريعات متفقة مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

فسلطات المجلس النيابي- فى النظام الديمقراطي- مطلقة من كل قيد:" فإن السلطة التشريعية ليست السلطة العليا فى الدولة فحسب؛ بل هى سلطة مقدسة، لا تتغير متى وضعتها الأمة فى يد أصحابها [(١)]".

وهى - على كل حال - مقيدة بالدستور، لكن من المعروف أن الدستور نفسه عرضة للتغيير وخاصة عند الثورات أو طروء تغيرات عنيفة فى المجتمع. كما أن الديمقراطية تأخذ إما موقفًا معاديًا للدين وإن لم يكن معاديا فهو محايد،بحسب تجارب كل شعب، وبحسب عوامل ودور الجمعيات الدينية وأهواء الأغلبية وفى أحيان كثيرة تكون المساحة المتاحة لحرية التدين والدعوة إليه واسعة، بحيث لا يمكن مقارنتها بالنظم الاستبدادية [(٢)] .

أما إذا نظرنا إلى الحقوق والحريات العامة فى الشورى فإننا نجد أنها تختلف عن الحقوق والحريات فى الديمقراطية ففى الشورى الحقوق والحريات واجبات اجتماعية ودينية، تأخذ طابع كأنها وظيفة اجتماعية، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتحقيق المقاصد الشرعية، بشرط وجود توازن يحقق مصلحة الفرد والجماعة دون أن يطغى أحد الجانبين على الآخر .وأما فى الديمقراطية؛ فلا تزال تأخذ فى ذلك موقفًا متطرفًا يتسم بالغلو فى الحريات الفردية.

وبجوار ذلك، فإن هذه الحريات والحقوق فى الشورى ترتكز على الضوابط التشريعية الإسلامية، أما فى الديمقراطية فهذه الحقوق والحريات لا يمكن إلا أن تكون مطلقة لا يحدها إلا ضابط عدم الإضرار بالغير أو القانون، ومع أن القانون نفسه يتغير.

فالشورى مبدأ للحكم مرتبط بمبادئ وقيم أخلاقية، نابعة من الدين نفسه، ولذلك فهى ثابتة غير خاضعة لتقلبات الميول والرغبات، ومن ثم فهى تضبط تصرفات الأمة وتحكم، رغباتها.

---

[١]- من أقوال الفيلسوف جون لوك راجع ليو شتراوس وجوزيف كروبسى: تاريخ الفلسفة السياسية جـ ٢ ص٥١.

[٢] - الدكتور خالد العشري: الشورى المغيبة ص ٢٠، وما بعدها.

بينما لا توجد مثل هذه القيم الثابتة فى الديمقراطية؛ بل هى قيم نسبية تتحكم فيها رغبات وميول الأكثرية، ومتغيرات الظروف وتقلبات الزمن ولهذا فإن الأمة المتسلطة تجد لها ما يبرر تسلطها فى ظل الأنظمة الديمقراطية، بينما تهدف القيم الإسلامية إلى تغليب النظرة الإنسانية الشاملة وإلغاء الإطار الأنانى المحدود فى فكرة الدولة القومية ذات السيادة المطلقة، وإبراز الجوانب الإيجابية فيها، والإسلام ليس ضد القوميات بإطلاق، ولكنه ضد القوميات المتسلطة.

وأما الجوانب الإيجابية المميزة لكل قومية عن الأخرى، والتى تتيح تجسيدًا لحضارة الإنسانية؛ فهو أمر صحى ومرغوب فيه، كالفروق القائمة بين أفراد البشر. فالقومية فى الإسلام تتخذ مسارًا أوسع فى إنسانيته من التصور السائد فى الفقه السياسى المعاصر.
وهنا، تجدر ملاحظة أن انتزاع الأنموذج الديمقراطى من بيئته الغربية، وغرسه فى بيئة إسلامية لا تلائمه، لا يؤدى إلا إلى أنموذج غير منسجم لا يحمل شيئًا من المزايا، لكلا البيئتين .

ومن هنا، لا بد أن نعرف أن الشورى تحتاج إلى اجتهادات تدفعها، إلى الأمام تخلصها من الركود وتخرجها من دائرة التنظير المجرد إلى دائرة التفعيل فى المجتمعات الإسلامية،و لتكون ذات تأثير فى مسارات تلك المجتمعات لتكون ركيزة الأنظمة؛ لتقضى على كل مظاهر الاستبداد وأشكاله المخيفة وهذا الاجتهاد فى الشورى يُمكنه الاستفادة من الجديد النافع ولو كان وافدًا أجنبيًا، فالحكمة ضالة المؤمن، وهو فى ذات الوقت لا يرفض الوافد، دونما نظر واجتهاد وانسجام مع أحوال الإسلام وقواعده .
وقد وضع ابن القيم أسس هذا الاجتهاد، فهو قد حكم على أى نظام يقيم العدل بأنه بذلك يكون متوافقًا مع الهدف الذى من أجله أنزل الله- تعالى - كتبه وأرسل رسله :" **فَإِنَّ اللهَ- سُبْحَانَهُ -أَرْسَلَ رُسُلَهُ، وَأَنْزَلَ كُتُبَهُ، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَهُوَ الْعَدْلُ الَّذِى قَامَتْ بِهِ الأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ** [١]".

فالعبرة - عند ابن القيم - فى تحقيق العدل على أرض الواقع، لا فى المسميات بل عنده:"إِذَا ظَهَرَتْ أَمَارَاتُ الْعَدْلِ وَأَسْفَرَ وَجْهُهُ بأَى طَرِيقٍ كَانَ، فَثَمَّ شَرْعُ اللَّهِ وَدِينُهُ، فَأَى طَرِيقٍ اُسْتُخْرِجَ بِهَا الْعَدْلُ وَالْقِسْطُ فَهِى مِنْ الدِّينِ [٢]".

فكل ما يحكم عليه عقلاً وعرفًا بأنه عدل وكذلك ما تعارف عليه عقلاء الناس وتؤيده الفطرة السوية موافق للشرع ولا نقول :" إنَّ السِّيَاسَةَ الْعَادِلَة

١ - ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص ١٦.
٢ - السابق: نفسه.

مُخَالِفَةٌ لِمَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ، بَلْ هِى مُوَافِقَةٌ لِمَا جَاءَ بِهِ بَلْ هِى جُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَنَحْنُ نُسَمِّيهَا سِيَاسَةً تَبَعًا لِمُصْطَلَحِهِمْ، وَإِنَّمَا هِى عَدْلُ اللهِ وَرَسُولِهِ ظَهَرَ بِهَذِهِ الأَمَارَاتِ وَالْعَلامَاتِ [1]".

فليست العبرة عند ابن القيم بالمبادئ المجردة، أو التنظيرات المحلقة، والمثاليات التى لا واقع لها متحقق فى دنيا الناس؛ بل إن كل ما حقق العدل ورفع الظلم، وكفل الحريات، وحفظ الحقوق والحياة الكريمة، ومستوى العيش الطيب، فهو مقبول وصحيح.

وأسلوب المقارنة ليس مرفوضًا فى حد ذاته؛ لأن الشورى عند مقارنتها بغيرها قد نجد نوعًا من الالتقاء فى بعض المبادئ والنظم، وفي بعض الصور والجزئيات والوسائل والمظاهر، وهذا أمر قد يكون مقبولاً ومألوفًا فى كثير من مصطلحات العلوم المختلفة، عند عقد المقارنة بينها وبين مصطلحات العلوم الأخرى .فالمقارنة فى حد ذاتها لا تقضى على خصوصية كل مصلح علمى واستقلاليته، ولا تعنى أن هذا قد تداخل فى ذاك.

والخلاصة: أنه يمكننا القول بأن الديمقراطية ليست نقيضًا للشورى فى كل ناحية من نواحيها، كما أنها ليست مثلها؛ فلكل حكم من حيث المبادئ والأسس والقواعد التى يبنى عليها.

وقد رأينا- من قبل- أن الشورى مصطلح إسلامي، يحمل معناه الخاص المستقل، كالمصطلحات الإسلامية الأخرى، مثل: الصلاة، والزكاة، والجهاد؛ فليس لنا أن نفسرها إلا بحسب مقتضى الشرع.

ثالثا - أهل الحل والعقد (أعضاء السلطة التشريعية).

(أ)- التعريف اللغوى والاصطلاحى لأهل الحل والعقد

العَقْد نقيض الحَلِّ يقال : عَقَدَه يَعْقِدُه عَقْدًا وتَعْقادًا وعَقَّده، :وتعاقد القوم أى : تعاهدوا، والحل : حل العقدة، وفى المثل : يا عاقد اذكر حلاً[2] .

والظاهر من التعريف اللغوى أن أهل الحل والعقد هم شخصيات مؤهلة لمواجهة مشكلات طارئة على المجتمع؛ وخاصة المشاكل المتداخلة، التى

[1] - السابق: نفسه.

[2] - انظر: ابن منظور، لسان العرب ٢٩٦/٣٠، ١٦٩/١١، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢٠/٢.

تتطلب صبرًا وتأنيًا ودارية، يكون بها أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ وكذلك لا بد أن تكون لهم سطوة معنوية أو مادية، تساعد على استقرار أمور المجتمع عن طريق الرضا العام، للمجتمع عما يقرره هؤلاء النخبة.

فالتعريف الاصطلاحى لأهل الحل والعقد، يقدمه أحد علماء الشافعية بأنهم :"**العلماء والرؤساء ووجهاء الناس، الذين يتيسر اجتماعهم** [1]".

ويقدم ابن تيمية تعريفًا أكثر اتساعًا: " وَأُولُو الأمر أَصْحَابُ الأمْرِ وَذَوُوه؛ وَهُمْ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ؛ وَذَلِكَ يَشْتَرِكُ فِيهِ أَهْلُ الْيَدِ وَالْقُدْرَةِ وَأَهْلُ الْعِلْمِ وَالْكَلامِ [2]".

ومن التعريف السابق، يتضح لنا أن تعريف أهل الحل والعقد، ينصب على العلماء والرؤساء، الذين وهم فى الحقيقة ملاذ الناس ومرجعهم، فى شئون الدين والدنيا، فى الحاجات والمصالح العامة؛ فهم رؤساء الشعوب على التحقيق وأولو المكانة والسطوة فيهم وموضع ثقة الجماهير، تتبعهم الأمة فى طاعة من يولونه عليها؛ فينتظم به شأنها، وتكون الحكومة المركزية فى مأمن من عصيان الجماهير، أو محاولة والخروج عليها

وهذا هو السر الذى جعل ابن خلدون يشترط فى أهل الحل والعقد وجود القوة والعصبية، فتجعل صاحبها ذا كلمة مسموعة ومؤثرة :" **الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية، يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك** [3]".

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن: هل توجد نصوص صريحة، تحدد الكيفية التى تتم بها تحديد أهل الحل والعقد؟ والجواب أن ذلك مسكوت عنه. إذن فهو مما تركه الإسلام لاجتهاد علماء كل عصر، بحسب ظروفهم الاجتماعية؛ لكون ذلك مما تختلف فيه أوجه المصلحة باختلاف الأماكن والأزمنة، ولعل الشرط الأساس الذى يبنى عليه ذلك، أن يكون أهل الحل والعقد ممثلين لإرادة الشعب بشكل صحيح لتستقر أمور الناس .

فلابد أن نعترف بأن الخلافة الراشدة قامت على الوازع الديني، ثم قام الملك على العصبية القبلية وأهل الشوكة، وفى كثير من بلدان المسلمين الآن لا توجد هذه العصبية القبلية، وأما الوازع الدينى القوي؛ فقد أصبح محدودًا فى نطاقات ضيقة. فلم يبق إلا الجمعيات والهيئات والأحزاب والتجمعات ذات الأهداف الدينية أو الفئوية أو المصلحية، فما الذى يمنع أن يكون عليها نظام الشورى الآن؟ ويصبح أهل الحل والعقد من هؤلاء، على أن يلتزموا جميعًا بعدم مخالفة قواطع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وتكون هناك هيئات حارسة لذلك؛ مثل المحكمة الدستورية العليا فى النظم الحديثة .

[1] - أحمد القليوبى وعميرة البرلسى: حاشيتا القليوبى وعميرة على منهج الطالبين للشيخ زكريا الأنصارى جـ ٤ ص ٢٦٥ بدون تاريخ مكتبة الإيمان، المنصورة .

[2] - ابن تيمية مجموع الفتاوى المجلد ١٥ جـ٢٨ ص ٧٩.

[3] - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة جـ ٢ص٦١٠.

(ب) - صفات أهل الحل والعقد.

ويشترط فيمن يكون عضوًا فى مجمع أهل الحل والعقد ثلاثة شروط، ذكرها القاضى أبو يعلى الفراء(١)

فالشرط الأول: العدالة، وهى عند الحنابلة - بجوار أداء الفرائض - ترك المحرمات، مع اجْتِنَابُ الرِّيبَةِ ومواضع التُّهْمَةِ، واشترط بعضهم: فِعْل مَا يُسْتَحَبُّ وَتَرْك مَا يُكْرَهُ (٢) .

فالعدالة هنا- بحسب ما يرى الفقهاء - هى إقامة الفرائض الدينية والتحلى بالفضائل الأخلاقية والبعد عن الأخلاق المرذولة والتخلى عن المعاصى وعن كل ما يخل بالمروءة .

والشرط الثاني: العلم، وأقله العلم الذى يتوصلون به إلى معرفة من يستحق الإمامة. ويبدو أن أمر العلم أوسع من ذلك بكثير، فشئون الدول ومعرفة المصالح العليا للأمة لا يقتصر فيها على العلم بالدين فقط .

فيتسع مفهوم العلم هنا؛ ليشمل العلم بالسياسة وأمور الدنيا ومصالح الأمة بفروعها المختلفة من سياسية واجتماعية وقضائية؛ بل والكيفية التى تدار بها الدولة فى الشئون الإدارية والمالية، ويكفى أن تتوافر التخصصات المختلفة فى مجموع هيئة الحل والعقد ولا يشترط ذلك فى كل فرد منهم، بل إن ابن خلدون يبرر مسالك السلاطين،الذين أبعدوا علماء الدين عن الشورى والحل والعقد بعدم وجود العصبية، التى تجعل أمرهم نافذًا فى عامة الناس، وكأن الشخص يسهم فى صنع القرار بما له من حجم وتأثير فى جماهير الشعب بصرف النظر عن علمه، وهذا يتسق مع نهج ابن خلدون فى اشتراطه شرطًا زائدًا وهو الشوكة (٣).

والشرط الثالث: الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

هذه هى الشروط العامة المطلوبة فى أعضاء هيئة الحل والعقد وهى نفس الشروط، التى اشترطها الفقهاء، فى قبول الشهادات.

(جـ)- عدد أهل الحل والعقد.

أهل الحل والعقد هم الذين يتولون اختيار رئيس الدولة، ويشترط فيهم تلك الشروط التى سبق ذكرها، وهى التى تمكنهم من التدقيق فى الشروط المعتبرة فى حاكم الدولة؛ فينتج عنه حسن الاختيار؛ ولتتحقق على أرض الواقع الشروط المعتبرة فى الخليفة.

---

[1] - القاضى أبو يعلى الفراء:الأحكام السلطانية ص ٢٨.

[2] - ابن مفلح: الفروع جـ ٣ ص ٦٣١ وما بعدها.

[3] - ابن خلدون: السابق نفسه .

وقد اختلف علماء المسلمين فى العدد المعتبر، فى أهل الحل والعقد، الذى يصح به اختيار الرئيس الأعلى للدولة، فمنهم من يرتضى توافر شخص واحد من أهل الحل والعقد تصح به البيعة، وهو الرأى الذى نقله الجوينى عن القاضى أبى بكر الباقلانى ومن قبله مال إليه شيخ المتكلمين أبو الحسن الأشعرى فعندهم أن : " **الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد**[1]".

ووجه هذا الاتجاه، أنه قد تقرر أن الإجماع ليس شرطًا فى عقد الإمامة، ثم لم يثبت نص شرعى فى العدد أو توقيف فى عدد مخصوص، والعقود فى الشرع، الأصل فيها أنها تصح بعاقد واحد[2].

أما اشتراط الإجماع من أهل الحل والعقد؛ لتصح بيعة الحاكم، فقد اعتبر الجوينى هذا الاشتراط لا وجه له من ناحية الشرع، بجوار تعذره بالنسبة للظروف للملابسة للعالم الإسلامى فى زمانه، وما قبل زمانه. وقد يكون متعذرًا فى كل زمان، حيث ذهب الجوينى إلى أن اجتماع أهل الحل والعقد فى سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وأطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر، وكذلك مخالف للممارسة العملية فى الخلافة الراشدة. فبيعة أبى بكر لم تتوقف صحتها على مبايعة جميع الأمصار، اكتفاء بالصفوة من الصحب الكرام فى المدينة [3] .

ومن اشترط من العلماء وجود اثنين من أهل الحل والعقد، أو أربعة وبعضهم وقد أوصلها إلى أربعين شخصًا فهى مبنية على قياسات مع الفارق، كما يقول الفقهاء.

وهكذا انتهى الجوينى إلى انتفاء شرط الإجماع، وكذلك انتفاء شرط عدد معين والأصوب عنده:"**أن يعتبر فى البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار، والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة**[4]".

وإذن فالمعتبر - عند الجوينى - هو الرضا العام، لا مجرد عقد الواحد فإنه يصح إذا رضى به المجموع من أهل العلم والشوكة، وأكد وجهته هذه بما أجمع عليه العلماء من بطلان عقد الإمامة، فى حال افتراض أن :" **رجلاً من أهل الحل والعقد، لو استخلى بمن صلح للإمامة، وعقد له البيعة لم تثبت الإمامة** [5]".

---

[1] - أبو المعالى الجوينى ت (٤٧٨هـ) (غياث الأمم فى التياث الظلم) تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ص٦٩ الطبعة الثانية سنة ١٤٠١هـ مطبعة نهضة مصر، القاهرة.

[2] - السابق: نفسه.

[3] - السابق: ص ٦٩ وما بعدها.

[4] - السابق ص ٧٠.

[5] - السابق: ص ٧١.

فالجوينى يعتبر صحة عقد الرجل الواحد من الصفوة لرئيس الدولة، إنما يتوقف على وجود أهل الشوكة ورضاهم بتلك البيعة أى هى بالتعبير الحديث مجرد ترشيح لا يترتب عليه نتيجة، إلا إذا وافق عليه المجموع، الذى تستقر به الأمور.

أما الحنابلة: فنجد القاضى أبا يعلى الفراء يعبر عن أهل والحل والعقد بأن البيعة: " **لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد** [1]".

وينقل أبو يعلى هذا القول عن الإمام أحمد بن حنبل،فى رواية إسحاق بن إبراهيم بأن الذى يستحق الإمامة ويطلق عليه إمام، من تنعقد له الإمامة عن طريق مجموع أهل الحل العقد فعنده : " **الإمام الذى يجتمع عليه أهل الحل والعقد، كلهم يقول هذا إمام** [2]".

وقد يفهم من هذا الكلام اشتراط الإجماع من أهل الحل والعقد لصحة عقد الإمامة ولكن القاضى أبا يعلى يفهم منه غير ذلك، ويرجح أن المقصود هو الأغلبية المطلقة لا الإجماع: " **وظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم**[3]".

ومما أسلفناه يتبين لنا أن البحث فى عدد أهل الحل والعقد وحول الشروط المطلوبة فى أهل العقد والحل، يكون بالقدر الذى يمكنهم من اختيار الحاكم، وتحقيق الشروط المعتبرة فيه، والمعتبر كذلك ضرورة مشايعة عامة المسلمين لأهل الحل والعقد،وأن المجالس النيابية الحديثة هى البديل الحديث لأهل الحل والعقد وخاصة أن القول باشتراط الأغلبية لصحة العقد هو المقصود الذى تتحقق به المصلحة ولا يتعارض مع الأدلة الشرعية، حتى الذين قالوا بصحة عقد الأقل يحترزون باشتراط الرضا العام .

والواقع أن المجلس يمثل الشعب بأسره، وأن الانتخابات فيه يجب أن تتم على بنزاهة وحيادية تامة، وأفراد الشعب ينبغى أن يتحلوا بالوعي، وأن يكون اختيار أعضاء هذه المجالس بعيدًا عن كل المؤثرات المادية والمعنوية حتى تتحقق الفرص أمام أفراده بكفاءة كاملة، وعدالة متساوية عند أخذ رأى الأمة . وأتصور أنه ينبغى أن يكون أعضاء المجالس النيابية على مستوى ثقافى لائق بمكانتهم بحيث يكون العضو على فهم شامل بكل ما يدور حوله وكذلك المرتكزات التى يقوم عليها النظام المعرفى لأمته.

ويبدو أن كثيرًا من العلماء المعاصرين قد مالوا إلى أن أهل الشورى الذين يختارون رئيس الدولة صفاتهم وعددهم وكيفية اختيارهم وكيفية بيعتهم للرئيس، هى من المسكوت عنه شرعًا، وبالتالى فهو من الأمور الاجتهادية،

[1] - القاضى أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص٣٣ .
[2] - السابق: نفسه.
[3] -السابق: ص ٣٤ .

التــى تختلــف بــاختلاف الأزمــان، وبــاختلاف الأحــوال، وبــاختلاف الأقــاليم، وكــل ذلـك بحسـب للمصـلحة الراجحـة، فـى كـل عصـر وتقـدير هـذه المصـلحة للمسـلمين أنفسهم .

ولا ينبغــى أن تفـرض تلــك المصــلحة علــى الشــعوب، بغيــر رضــاها التــام، وذلـك إمـا بعـرض مـن يتولـون الأمـور مؤقتًـا. والموافقـة علـيهم موافقـة حـرة، وإمـا بانتخـاب عـام لمـن يمثلـونهم، فيمـا يشـبه جماعـة مؤسسـة لنظـام الحكـم، واختيـار نـوع الشـورى وفـرض نـوع معـين للمصـلحة التـى قـد لا يرضـى عنهـا جمـاهير الشــعب، مــن غيــر استشــارتهم، ينــاقض نظــام الشــورى، والكلمــة الســامية فــى القـرآن الكـريم " وأمـرهم شـورى بيـنهم " هـى الميـزان الكامـل للحكـم ولاختيـار الحـاكم ومتابعـة أعمـال الحكومـة ولقـد قـال عمـر-τ - :" **مـن اختـار رجـلاً، بغيـر مشورة المسلمين، فلا يبايع، ولا الذى يبايعه**[1]".

رابعا - دور أهل الحل والعقد فى اختيار الحكام.

تضـمنت مباحـث علمـاء الحنابلـة كيفيـة اختيـار أهـل الحـل والعقـد للخليفـة وطريقـة المفاضـلة بيـنهم؛ فيـذكر أبـو يعلـى الفـراء أنـه :" إذا اجتمـع أهـل العقـد والحـل للاختيـار تصـفحوا أحـوال أهـل الإمامـة الموجـودة فـيهم شـروطها، فقـدموا للبيعـة مـنهم أكثـرهم فضـلاً وأكملهـم شـروطًا، ومـن يسـرع النـاس إلـى طاعتـه ولا يتوقفـون عـن بيعتـه، فـإذا تعـين لهـم مـن بـين الجماعـة مـن أداهـم الاجتهـاد، إلـى اختيـاره عرضـوها عليـه، فـإن أجـاب إليهـا؛ بـايعوه عليهـا وانعقـدت ببيعـتهم لـه الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته [2]" .

والمفهـوم مـن كـلام القاضـى أبـى يعلـى، عـن مهمـة أهـل الحـل والعقـد، فـى اختيار الشخص الذى سوف يحكم الدولة وتتم له البيعة:

١- البحـــث فـــى الســـيرة الذاتيـــة للأشـــخاص الـــذين تقـــدموا للترشـــيح، أو يصـلحون لهـذه المهمـة، ولـم يتقـدموا؛ فيطلـب مـنهم التقـدم للترشـيح، فـلا مـانع مـن تقدم الراغبين فى الخلافة فى التقدم إلى أهل الحل والعقد، وطلب مبايعتهم.

٢- حصر الشروط الواجب توافرها، والتى بها يصلح الشخص لهذا المنصب.

٣- تطبيق هذه الشروط على الشخصيات المقترحة، وفيمن تنطبق عليه الشروط التى تؤهله لمنصب الرياسة .

٤- القيام بعملية استقراء لأحوال المجتمع، والظروف المحيطة والمتطلبات المستقبلية، وفى ضوئها يتم اختيار الشخص، الذى يستطيع التعامل مع هذه المتغيرات.

إذن؛ فـدور أهـل الحـل والعقـد، هـو تنظـيم عمليـة الاختيـار، وحتـى لا تفاجـأ الأمـة علـى النحـو الـذى سـمعه عمـر بـن الخطـاب بـألف طالـب لبيعـة المسـلمين،

---

[1] - الشيخ محمد أبو زهرة المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام –ص٢٣٠، الطبعة الثالثة، الناشر الدار، السعودية.

٢- القاضى أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص ٣٤.

وفى ذلك من المفاسد ما فيه، وليس المهم الشروط المعتبرة فى الخليفة بنصها، دون مراعاة خدمة المجتمع، ولكن يتم ذلك بحسب الظروف الراهنة.
والشرط الأكيد، الواجب مراعاته أن يكون من الشخصيات الأثيرة لدى جماهير الشعب. فلا تتم مصالح تآلف المجتمع وصيانته من الانشقاق المؤدى إلى الضعف والتلاشي، إلا بهذا أو كما عبر عن ذلك القاضى الحنبلى أبو يعلى الفراء: " **أكملهم شروطًا من يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته[1]**".

أما ابن تيمية، فيجعل أساس الاختيار مرتبطًا ارتباطًا عضويًا ووثيقًا باحتياجات المجتمع فى الظروف الراهنة التى تمر بها الدولة، أثناء القيام بعملية الاختيار.
فعند ابن تيمية، أن الأصل فى اختيار الشخص؛ لتولى أى وظيفة عامة يتحمل فيها الشخص مسئولية،هو مدى صلاحية الشخص للقيام بتلك الوظيفة القيادية: " **فيجب على ولى الأمر أن يولى على كل عمل من أعمال المسلمين، أصلح من يجده لذلك العمل[2]**".
فأهل الاختيار يقومون بعملية تمحيص شديدة ودقيقة لكل مرشح، ثم يقومون بالموازنة بينهم، وعن طريق التمحيص ثم الموازنة، تتم عملية الاختيار، طبقًا لمعايير محددة دينية وسياسية وأخلاقية ونفسانية؛ لنخرج بنتيجة محددة هى مدى لصلاحية الشخص لهذا المنصب، وأنه من أفضل العناصر المتقدمة .
ويحذر ابن تيمية أن تنتفى المعايير الصحيحة للاختيار يضيع معها مبدأ المساواة وتكافأ الفرص، ويكون أساس الاختيار النسب أو القرابة أو المحاباة أو المودة ونحو، ذلك ويعتبرها خيانة للأمانة وخيانة للأمة : " **فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره؛ لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة فى بلد أو مذهب أو طريقة،كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن فى قلبه أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين[3]**".
فالحيادية التامة والشفافية فى الاختيار، والانتصار على النفس، والترفع عن الدنايا وترك كل الأسباب المؤدية للبعد عن الموضوعية فى الحكم على الأشخاص؛ بل والصرامة مع النفس فى ذلك إلى أبعد الحدود؛ بل والتخلص من الميول النفسانية التى تفقد الشخص حياده الصارم، الذى يبعده عن العدالة المطلقة، كل ذلك لا بد من توافره فى الشخص المفترض فيه أن يختار الشخصية المؤهلة للإدارة العليا.
وقد يأتى زمن على الأمة، تقل فيه الكفاءات وينضب معين العبقرية وتندر الشخصيات الممتازة، فى تلك الحالة ينصح ابن تيمية أن نختار أصلح

---

[1] - السابق:نفسه.
[2] - ابن تيمية: السياسة الشرعية: ص١٥.
[3] - السابق: ص ١٧، ١٨.

شخص موجود، وقد لا يكون فى الإمكان وجود من هو صالح، فيتم اختيار الأمثل فالأمثل ومن اجتهد حتى يصل إلى الأقرب إلى الصواب، بحسب اجتهاده، فهو مثاب ويكون بذلك قد أدى الأمانة[١].

فكل ولاية تحتاج فى نظر ابن تيمية إلى قوة، وأمانة؛ ولذا فالمعيار الذى يجب أن يسود فى الاختيار هو مراعاة هذين الجانبين، أى الجانب الخلقى الديني، المتمثل فى الأمانة والجانب المادى المعنوي، المتمثل فى القوة[٢] .

ويتولى أهل الحل والعقد فى مرحلة الاختيار الصعبة، فيقومون بمراعاة الظروف المتغيرة، التى تمر بها الأمة، حتى يكون الرئيس قادرًا على تحمل مسئولياته فى الظروف المحيطة به.

ويعتبر ابن تيمية أن اجتماع القوة والأمانة فى الناس، تعد من الحالات القليلة النادرة ولهذا كان عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- يقول : **"اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة**[٣]".

وما على أهل الاختيار إلا أن يقوموا بنوع من المواءمة؛ ليتم اختيار الأصلح بحسب الظروف المحيطة : " **فإذا تعين رجلان، أحدهما أعظم أمانة والأخر أعظم قوة: قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضررًا فيها**[٤]".

بل إن ابن تيمية يتجه فى قضية الاختيار إلى مسألة، لا يمكن أن توصف إلا بالواقعية الشديدة بل والبعد عن الانجراف العاطفى الذى يعد من أبعد الأمور عن الممارسة السياسية، التى تزن المسائل بنظرة عقلانية قد توصف أحيانًا بالقسوة.

فإذا كانت البلاد فى حالة حرب فيختار أهل الشورى رجلاً قادرًا على رد العادية عن شعبه فى تلك اللحظة الحاسمة، فيقدم فى تلك الحالة: " **الرجل القوى الشجاع - وإن كان فيه فجور- على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أمينًا**[٥]".

وهذا الذى مال إليه ابن تيميه، يرويه عن الإمام أحمد، وقد سئل:"عن الرجلين يكونان أميرين فى الغزو، وأحدهما قوى فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؛ فقال: أما الفاجر القوي، فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه؛ وأما الصالح الضعيف فصلاحه، لنفسه وضعفه على المسلمين. فيغزى مع القوى الفاجر[٦]".

---

١ - السابق ص ٢٣.
٢ - السابق: ص ٢٤.
٣ - السابق: ص ٢٧.
٤ - السابق: نفسه .
٥ - السابق: نفسه.
٦ - السابق: نفسه.

فالمصالح العليا للدولة كيف تتحقق على أكمل وجه، والأمن القومى للأمة كيف يحافظ عليه ؟ فهذان أساسان يتم مراعاتهما عند اختيار أهل الحل والعقد للرئيس القادم، والذى يحكم الدولة، وكيف يكون تفاعله معهما.

ومما سبق، يتضح أن دور أهل الحل والعقد هو القيام بعملية الترشيح فقط وليس تقليد الخليفة مقاليد السلطة، لأن الأمر مرجعه إلى الأمة أولاً وأخيرًا وما دورهم إلا دور الفاحصين لشروطهم، ولمنع التزاحم ممن يستحق وممن لا يستحق على عرض نفسه على الأمة لمبايعته، وإثارة الفتن بعصبية، قد تؤدى بالأمة للهلاك .

خامسا - دور أهل الحل والعقد فى العملية التشريعية واتخاذ القرار.

أى نظام سياسي، بصرف النظر عن نوعه، يمارس بصفة مستمرة عملية صنع القرار. ولا يمكن أن تنتهى عملية صنع القرار إلا إذا حكمنا على هذا النظام بالانتهاء أو التلاشي.

ولابد لعملية صنع القرار أن تواكب أهداف الدولة. وقد سبق بيان تلك الأهداف العليا. والشريعة الإسلامية قد حددت الأطر التى يسير الناس عليها ليشاركوا بفاعلية فى مجال التشريع؛ دون أن تغلق الباب فى وجوههم، فيوجد قسم من أمور الحياة الإنسانية أصدر القرآن والسنة فيه حكمًا قاطعًا، أو وضَعَا له قاعدة خاصة.

فالأحكام القطعية لا يستطيع أى شخص أو قاصد أو مشرع أن يُغَيِّر ما صدر فيهما من أحكام أو ما تقرر لهما من قواعد، بل فقط ينظم إدارة التطبيق وتنظيم شئونه، ومنه نعلم أن الاجتهاد هنا منصب على ضبط الواقع وتنزيل النصوص القطعية عليه. ومن هنا فدائرة العفو والتجديد والاجتهاد فى مستجدات الحياة، وفق قواعد التشريع ومقاصد الشرع مفتوحة.

فما ورد فيها نص قطعى من الكتاب والسنة قضى فيه النصُ وخرج عن اختصاص البشر، فلا يمكن أن يكون محلاً للشورى (صناعة القرار) إلا أن تكون الشورى مقصودًا منها كيفية التنفيذ، أى تنفيذ ما جاء به النص، ففى هذه الحالة تجوز بشرط أن لا يخرج التنفيذ عن معنى النص وروح التشريع، وهذه النوعية من القرارات تشمل أمور العبادات والمعاملات.

وما لم يَرِدْ فيه نص صريح، وهذه الأمور، التى قال فيها الرسول - ρ -: "**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ**[1]" فالقرارات فيها يغلب عليها التخصص، كالرأى فى الزراعة والصناعة والتعليم والناحية العسكرية والطبية، وجميع القوانين المتعلقة بتنظيم الشئون الإدارية، وهذه مسألة علمية متخصصة، وتعتمد على المعلومات السابقة والخبرة والتمرس والتجربة والفهم للواقع والقدرات الفردية، كالذكاء وسرعة البديهة وقوة الربط بين أطراف الموضوع ووضوح الرؤية.

[1] - رواه مسلم كتاب الفضائل، باب٣٨، حديث رقم (٦٢٧٧).

أما الأمور العامة، وهذه يتجلى سلطان الأمة فيها، ويُقضى فيها غالبًا بالإجماع أو برأى الأغلبية، كما سبق بيانه فى اختيار الحاكم.
والقرارات التى تدور فى إطار ما لم يرد فيه نص تنقسم من حيث درجتها إلى:

- المسائل التى لا يوجد فيها نص صريح، ولكن وجد حكم يشابهها، وهنا نجد الدور الذى يقوم به العلماء المتخصصون من أهل الحل والعقد يتجلى فى فهم أسباب الأحكام وعللها فهمًا عميقًا، وتنفيذها فى الأمور التى تكمن فيها نفس العلل والدواعي، وتحديد ما هو مُسْتَثْنَى من هذه الأمور، وما يخلو – حقيقة - من أسباب الحكم ودواعيه .

فهذا ما قرره الحنابلة وقد عبر عن ذلك أبو الوفاء ابن عقيل بقوله: " **يجوز التعبد بالقياس فى الشرعيات عقلاً وشرعًا**[1]"بل وينقل ذلك نقلا صريحًا عن الإمام أحمد، وأن ذلك إحدى واجبات صانعى القرار، فقد قال: " **لا يستغنى أحد عن القياس وعلى الحاكم، والإمام يرد عليه الأمر- يعنى به حدوث الحادثة - أن يجمع لها الناس ويقيس ويشبه كما كتب عمر إلى شريح**[2]".

- مسائل لم تتبنَّ فيها الشريعة أحكامًا بعينها، وإنما أعطت فى شأنها بعض المبادئ العامة الجامعة، أو بَيَّن فيها الشارع المُسْتَحب المطلوب فعله، والمكروه، الذى ينبغى منعه وإزالته.
وهذا ما أكده ابن تيمية بأن الشريعة فى كثير من أبواب المعاملات إنما جاءت : " **كلمات جوامع، وقضايا كلية، وقواعد عامة، يمتنع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة**[3]".

والمهمة التشريعية لأهل الحل والعقد - فى تلك الدائرة - هى فهم أصول الشريعة والمبادئ العامة الكلية،التى تحكمها، وأصولها الجامعة فى تلك المسائل، ثم وضع القوانين فى الأمور الواقعية الفعلية، بحيث تُبْنَى على ما أوضحته الشريعة من أصول ومبادئ وبحث؛ فيتحقق منها القصد الذى أراده الشرع الشريف وهدفه، أى الاستنباط للأحكام من روح الشريعة.

- مسائل سكتت الشريعة عنها تمامًا، فليس فيها حكم صريح أو قياسى أو مستنبط، وهذا السكوت فى - حد ذاته - دليل على أن الله- تعالى- أعطى الإنسان حق إبداء رأيه فى أمور ومسائل هذا القسم، ومن ثَمَّ يمارس الإنسان التشريع فيها بحرية تامة شريطة

---

[1] - أبو الوفاء بن عقيل، الواضح فى أصول الفقه الجزء الخامس ص ٢٨٢ تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م مؤسسة الرسالة بيروت .
[2] - السابق: نفسه.
[3] - ابن تيمية: منهاج السنة جـ٦ ص ١٤٠ .

أن يتطابق ما يشرعه ويتلاءم مع النظام المعرفى للحضارة الإسلامية وروح الإسلام ومبادئه العامة، ولا يَشُذّ فى اجتهاده عن مزاج الإسلام العام، الذى يكسو نظام الحياة الإسلامية ويسوده [1].

وهذا يعنى وجود خصوصية وتفرد للدولة الإسلامية، فهناك أطر تحكم نوعية القرارات، التى يحق للجماعة التشريعية أن تنظر فيها، فى نطاق محدد لا مجال فيه لصناعة القرار إلا فى إطار نصوص ملزمة من القرآن والسنة، وهو ما لا يميز الحكومات الأخرى؛ سواء الليبرالية أم الشيوعية. فالأغلبية لا تستطيع فى ظل الحكومة الإسلامية أن تتعدى حكمًا شرعيًّا، على حين أنه لا توجد حدود شرعية فى الحكومات غير الإسلامية؛ لدرجة إباحة الزنا بل الشذوذ، وهو ما لا يُطرح أساسًا للبحث فى إطار الدولة الإسلامية، ما دام هناك نص.

سادسا- دور أهل الحل والعقد فى الرقابة والاحتساب على السلطة التنفيذية .

ولا تقتصر مهمة هيئة أهل الحل والعقد على اختيار الخليفة، وكذا عزله إذا ثبت عندها وجوب ذلك؛ بل تمتد اختصاصاتها إلى تقديم النصيحة والمشورة له والرقابة والاحتساب على السلطة التنفيذية فى الدولة، والاعتراض على الباطل . فأهل الحل والعقد هم المطالبون بجميع مصالح الأمة العامة ومسألة السلطة العليا خاصة .

فمنذ بزوغ الدولة القانونية فى العصر الحديث، ومبدأ خضوع الدولة للقانون يعد إحدى المسلمات؛ بل وتدعيه كل الدول الحديثة، سواء أخذت به أم لم تأخذ .ومن مبدأ سيادة القانون وحرية الفرد، ينشأ ما يسمى بالرقابة الشعبية على أعمال السلطة التنفيذية.

أما ما يتعلق بالرقابة الشعبية على السلطة العليا أو ما يمكن أن يطلق عليه الحسبة على ذوى الأحساب فهذه الرقابة مبنية على أساس يقوم على مبدأ الاستخلاف.فمن المعروف أن الله- تعالى - قد استخلف الإنسان على أرضه خلافة للسكنى والعمارة وهذه تسمى خلافة عامة أما الخلافة الخاصة فهى لرجال الإدارة العليا من الزعماء والقادة والدعاة؛ ليكونوا عونًا للناس على طاعة ربهم، وقد هيأ الرب- جل وعلا- الإنسان وأعده للقيام بتلك الوظيفة على الأرض، وكرمه وشرفه بالتكليفات الشرعية والتى ميزته عن بقية المخلوقات؛ فقد جاء: **"الإعلان الإلهى عن خلق الإنسان جاء مرفوعًا ببيان المهمة، التى أنيط بعهدته الاضطلاع بها** [2]".

[1] - لمزيد التعرف على خصائص النظام المعرفى الإسلامى الدكتور فتحى حسن ملكاوى: نحو نظام معرفى إسلامى طبعة سنة ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م المعهد العالمى للفكر الإسلامى عمان الأردن .

[2] - الدكتور عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحى والعقل ص٦١ وما بعدها طبعة ثانية سنة ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م المعهد العالمى للفكر الإسلامى الولايات المتحدة الأمريكية..

وذلك فى قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙﭚ ﭼ (سورة البقرة: ٣٠).
غير أن الله الذى خلق الإنسان وهو أعلم به وبتكوينه وما يعتريه من ضعف ونوازع وأهواء، من أجل ذلك كانت دعوة الرسل لتعليم الناس وهدايتهم إلى منهج الله وشريعته ودعوتهم إلى عبادة الله وتوحيده، وتلك هى غاية كل رسول ونبي، وهدف كل شريعة ودين .
وفى حديث القرآن عن استخلاف الأمم، وأنه اختبار إلهي، ينجح فيه من ينجح من هذه الأمم و يفشل البعض الآخر فى تحقيق مفهوم الاستخلاف، كما أراده – سبحانه – ويأتى دور الاستخلاف على – أمة محمد – مخاطبًا القرآن إياهم ﭽ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ﭼ (سورة يونس: ١٤).
وتحكم القضية من أولها إلى آخرها بالنواميس الإلهية، التى لا تتبدل ولا تغيير فكما هى فى الأمم السابقة هى كذلك فى هذه الأمة : ﭽ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ (سورة النور : ٥٥).
ومع ثبات السنن والنواميس، إلا أن ذلك لا يتعارض مع وجود خاصية لكل أمة من الأمم، وذلك طبقًا لطبيعة دورها على هذه الأرض وما لها من مهام ووظائف.فأمة محمد - ρ - باعتبارها آخر أمة، ورسولها خاتم الرسل، فقد جعل دعوتها عامة لبنى البشر ورسولها مبعوثًا لهداية الإنسان، أيا كان هذا الإنسان، وأينما كان: ﭽ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﭼ (سورة سبأ :٢٨).
فهذه الأمة مكلفة بوظائف تتلاءم مع طبيعة هذه الدعوة وخصوصيتها وعالميتها وكان ذلك: ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷﭸ ﭼ (البقرة : ١٤٣).
ولهذه المشيئة فى الاصطفاء قد هديناكم إلى الطريق السوي، وجعلناكم أمة أخيارًا عدولاً، بما وفقناكم إليه من الدين الصحيح والعمل الصالح؛ لتكونوا، بما عندكم من بينات مقررى الحق بالنسبة للشرائع السابقة؛ وليكون الرسول مهيمنًا عليكم، يسددكم بإرشاده فى حياته، وبنهجه وسنته بعد وفاته، حيث أدى إليكم الشريعة، كما أراد الله.
وبالتالى تكون هذه الأمة الواعية برسالتها، شاهدة على جميع الأمم. والشاهد فى الشرع، اسم لمن ينطق عن علم؛ فدل البيان الإلهى على أن لهذه الأمة وحدها- دون سائر الأمم - علمًا بما يحل للناس من الأحكام وعلى أن أقوالهم بهذا المعنى حجة على الناس، فى كل ما يتصل بشريعة الله ودستوره الخالد الذى أراده من أمة الإسلام وتحويل كل ذلك إلى سلوك دقيق، وقانون متبع وأسلوب للحياة [1] .
فربنا- تبارك وتعالى- يعرّف المسلمين حقيقة مكانهم فى هذه الأرض، وحقيقة دورهم فى حياة البشر: ﭽ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭼ(آل عمران: ١١٠) يأمرهم بأن يكونوا الأمة التى تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، محافظة

[1] - عبد القادر أحمد عطا – من مقدمة كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر – لأبى بكر الخلال – الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م – ص١٣ وما بعدها دار الاعتصام، القاهرة.

على تحقيق منهج الله[١] . وتلبية لهذه المهمة الجسيمة، التى حملها الله لأمة محمد - ρ - فإن المسلم مطالب بأداء الشهادة، حتى لا يظلم نفسه: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ ﭼ (البقرة : ١٤٠).

فهو مطالب **أولاً :** بأدائها فى ذات نفسه، بأن يطابق بين واقع حياته الشخصية وفى كل جزئية من جزئيات نشاطه، وبين مقتضيات التصور الذى يقوم عليه اعتقاده ومطالب **ثانيًا :** بأدائها فى دعوة الآخرين إلى هذا المنهج وبيانه لهم، اعترافًا بنعمة الله عليه بهدايته إلى الإسلام، وحبًا فى هداية الناس إليه، ودرءًا لمسئوليته أمام الله من تقصيره فى بيان منهج الله للضالين من الناس .

ثم هو مطالب أخيرًا: بالعمل على تحقيق منهج الله فى حياة الناس وإقامة النظام الذى ينبثق من ذلك التصور وإقامة حياة الجماعة الإنسانية على أساس هذا النظام[٢] .

وغياب هذا النهج قد أدى إلى عدم انضباط المجتمعات الإسلامية الحديثة، بقيم الإسلام؛ بل ورضخت للفكر الوافد المخالف لأصول دينها وضوابط شريعتها وأضحى الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية هى السمة الغالبة فى بلاد المسلمين[٣] .

وهذا الخضوع للتيارات المعادية ليس بسبب افتقادنا لزاد عقدى وشرعى نتمسك به، فعندنا من ذلك ذخائر، ولكننا أهملناها ولم ننتفع بها، ومن هذه الذخائر ذلك الأسلوب من أساليب الضبط الاجتماعى وإصلاح الفرد والجماعة وهى الحسبة، أي: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٤] .

فلا يكفى أن يوجد أفراد متناثرون يؤدون الوعظ والإرشاد فى مجتمع يدير .لهم ظهره فالقرآن أراد أن يقوم بهذا الدور الخطير أمة تدير دفة قيم الإسلام بحرية ليشيع فى المجتمع معنى التناصح والدعوة إلى التمسك بالحق والصبر عليه[٥] .

فليست المهمة بسهلة ميسورة، وإنما هى جهاد ونضال من أجل رؤيتها محققة فى أرض الواقع، وهذا وحده هو الوسيلة الوحيدة لأداء الشهادة وأيضًا لاستحقاق نصر الله وتأييده: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﭼ (سورة الحج : آية ٤٠-٤١).

فالله - تعالى- حقق المؤكد الوثيق الذى لا يتخلف، وهو أن ينصر من ينصره فحقق لهم النصر، وثبت لهم الأمر؛ فعبدوا الله ووثقوا صلتهم به، واتجهوا إليه طائعين

---

١ - سيد قطب: الظلال جـ ١ ص ١٢٣وما بعدها.

٢ - سيد قطب:خصائص التصور الإسلامى ص ١٨٦.

٣ - أبو الحسن الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية ص ٢٧ وما بعدها الطبعة السادسة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م دار القلم، كويت .

٤ - الدكتور صابر طعيمة: دراسات فى النظام الإسلامى ص ٣٣طبعة سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م دار الجيل، بيروت .

٥ - الدكتور يوسف القرضاوى: ملامح المجتمع المسلم ص ٥٨الطبعة الأولى سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م مكتبة وهبة، القاهرة .

خاضعين مستسلمين؛ فأدوا حق المال، وانتصروا على شح النفس، وتطهروا من الحرص، وغلبوا وسوسة الشيطان، وسدوا خلة الجماعة؛ فدعوا إلى الخير والصلاح، ودفعوا إليه الناس فقاوموا الشر والفساد.

وبناء على ما سبق توضيحه، يتبين لنا أن حقيقة المشروعية الإسلامية التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى تتلخص فى: "**التضامن فى تنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه** [١]".

وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه نطاق الرقابة الشعبية فى الإسلام وهى لا يمكن أن تقوم أو تنهض إلا فى نطاق مجتمع، يبغى تحقيق هذه المشروعية ويجاهد بكل الوسائل للوصول إلى هذه الغاية.

سابعا - مفهوم الرقابة الشرعية والأسس التى تقوم عليها.

(أ)- مفهوم الرقابة : عالج الفقهاء-عمومًا ومعهم الحنابلة- موضوع الرقابة تحت اسم الحسبة، والتى هى عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. والحسبة لها تعريفات عديدة : منها تعريف القاضى أبى يعلى الفراء :" **هى الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهى عن المنكر إذا ظهر فعله**[٢]".

ويستفاد من تعريف الفراء، أن دور المحتسب يبدأ كرد فعل لغيره، فهو لا شأن له مع الناس إذا كان صدر منهم التوفيق والسداد والرشد، إلا واجب المعاونة على البر والمشاركة فيه، وترك التعاون على الإثم والعدوان.فالمحتسب يتدخل عند الإخلال بالواجب والاجتراء على المحرم.

أما ابن القيم فيفرق فى تعريفه بين الوظيفة القضائية والوظيفة الاحتسابية فالأولى تتوقف على الدعوى، والثانية لا تتوقف عليها، فيقول: "**إنها الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى وهو المسمى بالحسبة وقد جرت العادة بإفراد هذا النوع بولاية خاصة، فهو المسمى بالحسبة** [٣]".

إن عادة المسلمين قد جرت على اصطناع ولايات مؤسسية؛ لتنفيذ الواجبات الشرعية، وكأن هذه العادة الشريفة لا بد أن تكون حافزًا للعلماء والمفكرين فى العصر الحديث، المهتمين بالشأن السياسى أن يجتهدوا فى الكيفية التى يتم بها إنشاء مؤسسة الشورى؛ لتنفيذ هذا الواجب.

ويتحدث ابن تيمية عن مقصود الحسبة، ويعتبره هو نفس المقصود من جميع الولايات فى الإسلام أن يكون الدين كله لله- سبحانه وتعالى- وأن تكون كلمة الله هى العليا وتحقيق المقصود الذى من أجله خلق الله الإنسان، وهو تحقيق العبودية لله -

---

١ - الدكتور / مصطفى كمال وصفى: المشروعية فى النظام الإسلامى ص١٨ طبعة سنة ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م، القاهرة.

٢ - القاضى أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص ٢٩٧.

٣ - ابن القيم الطرق الحكمية: ص ٢٤٥.

تعالى : " **بطاعته وطاعة رسوله وذلك هو الخير والبر والتقوى والحسنات والقربات والباقيات الصالحات والعمل الصالح**[١]".

والملاحظ من التعريفات التى قدمها فقهاء الحنابلة للحسبة، بأنها ولاية شرعية لا تجب فقط على الموظفين القائمين فى تلك الولاية، بناء على ما يوجبه الشرع من القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل شخص، بحسب استطاعته .
ومن ثم، فهى ولاية تكليف يستوى فى ذلك أن يكون سبب تلك الولاية هو الواجب العينى أو الواجب الكفائى فإذا قعد عنها جميع أفراد الأمة فيشملهم الإثم ولا تسقط عنهم المطالبة وهى أيضًا ترتبط بالمصالح العامة للمجتمع وترتبط بحقوق الله- تعالى- التى يتعلق بها النفع العام للجميع فهى عامل استقرار وأمن وآمان من خلال المحافظة على الحقوق العامة، التى ترتبط بمصلحة المجموعة ككل [٢] .

ومن مفاخر الحضارة الإسلامية،أنها جعلت للحسبة ولاية مستقلة وإن حصرت أغلب عنايتها فى المحافظة على السلوكيات الاجتماعية والقيم الخلقية الإسلامية. وللحسبة فى الإسلام مفهوم واسع لا يقتصر على تلك الولاية الدينية العامة التى يسند أمرها رئيس الدولة إلى بعض الموظفين وإنما يتعدى ذلك كافة مجالات المجتمع المسلم .ولا نعتقد أن قصر الفقهاء الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على مجال الآداب الاجتماعية على الوجه الأعم، مما يوهم بأن تلك الدعوة قاصرة بذاتها عن مجالات أخرى كالسياسة وغيرها، فإن حقيقة هذه الدعوة تتسع؛ لتشمل المجالات السياسية والاقتصادية والقضائية والتشريعية.

وابن تيمية يجعل من الحسبة شاملة لكافة الأمور المتعلقة بمصالح الدين والدنيا. فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الذى أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله هو حقيقة الدين.فإن رسالة الله إما إخبار وإما إنشاء فالإخبار عن نفسه وخلقه مثل التوحيد والقصص الذى يندرج فيه الوعد والوعيد. والإنشاء يكون فى الأمر والنهى والإباحة. والحقيقة أن جماع الدين وجميع الولايات هى أمر ونهي، والأمر الذى بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهى الذى بعثه به هو النهى عن المنكر[٣].

وهكذا تظهر النظرة الكلية لفهم الدين، عند ابن تيمية، فقد انطلق من خلال تلك النظرة إلى اعتبار جماع الدين هو الأمر والنهي، ومن هذا الأساس الذى وضعه ابن تيمية يمكننا أن نعتبر الأمر بالمعروف من منظور المعيار الاجتماعى فنفهمه على أنه

[١] - ابن تيمية الحسبة ص ٦ .
[٢] - الدكتور عبد الله مبروك النجار:الحسبة ودور الفرد فيها ص ١١طبعة سنة ١٤١٥هـ ملحق مجلة الأزهر، القاهرة.
[٣] - ابن تيمية: السابق ص ١١.

استقلال الإرادة وقوتها، وكذلك النهى عن المنكر، يعنى استقلال الرأى وحريته وهذان الأصلان طبقًا للنظام المعرفى الإسلامى يقومان على قاعدة أساسية تنطلق من الإيمان بالله، وأنه الرب الخالق.وتنفيذ أمره ونهيه، مبنى على مفهوم خلافة الإنسان فى الأرض ومع ذلك فله فائدة مرجوة وهى صلاح المجتمع وقوته وسعادته فى الدارين، ولعلنا نلحظ من كل ذلك السر الذى جعل ابن تيمية ينظر إلى أمانة الحكم فى الأمة، ترتبط بأمانة مثلها وهى أمانة الدعوة، واستقامة أمر الناس تتم بهما معًا، وذلك مصدقًاًا لقوله- تعالى: ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ
ﭼ(سورة آل عمران : آية ١٠٤) .

ومما سبق، يتبين لنا أن فقهاء الحنابلة قد عالجوا موضوعات الرقابة، تحت اسم الحسبة – كما ذكرنا، والتى هى عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فما المقصود بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟

ولئن سألنا ابن تيمية عن صلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالدين فإنه يجيب من كليات الدين البارزة : " **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الذى أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله وهو من الدين**[١]".

ويعلل ابن تيمية ذلك بأن الرسالة الإلهية للبشر، إما إخبار، وإما إنشاء فالإخبار عن نفسه: ذاته أسمائه وصفاته، وهو التوحيد والقصص والوعد والوعيد، أما الإنشاء فهو كل ما يتعلق بالأمر والنهى والإباحة [٢].وينتهى ابن تيمية إلى أن الله- تعالى - قد أكمل الدين :" **المتضمن للأمر بكل معروف والنهى عن كل منكر، وتحريم كل خبيث**[٣]".

إذن فقد حدد ابن تيمية مفهوم الأمر فى أنه طلب الفعل وإرادته .والمقصود بالنهى هو طلب الترك وإرادته، أما المعروف، فهو كل قول أو فعل ينبغى قوله أو فعله طبقًا لنصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة .

فالمنكر إذن هو كل فعل أو قول يخالف منطوق النصوص، أى لم يأذن به الشرع أو ينهى عنه، ويمكن القول أن الأمر بالمعروف هو الترغيب فى كل ما ينبغى قوله أو فعله؛ طبقًا لما حددته الشريعة، فإذا قامت الدولة الإسلامية على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد أقامت كل ما أمر به الشرع وهدمت كل ما يخالفه .

ولا شك أن الأمة مطالبة بتحقيق هذا المطلب، فوجودها له غاية، هو تحقيق العبودية لله- تعالى- عن طريق الخلافة، ووسيلة تلك الغاية الأمر، أن يتحقق فيهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أى ليست الغاية الجوهرية إيجاد الدولة الإسلامية أو إيجاد الجهاز السياسي، بل لغايات أبعد من مجرد وجود هذا الجهاز فقط فمن تلك

---

[١] - ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ١٥ تحقيق د محمد سعيد رسلان الطبعة الرابعة سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م مكتبة البلاغ، المنوفية .

[٢] - السابق نفسه .

[٣] - السابق: ص ١٦.

الغايات تحقيق العبودية لله- تعالى- بأمة موحدة تقف نفسها على الخير والعدل، تحق الحق وتبطل الباطل، وبمعنى آخر أمة تعمل على خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد من أفرادها أن يعيشوا روحيًا وماديًا فى توافق، مع القانون الفطرى الذى جاء من الله وهو الإسلام[١].

(ب)- الدلائل الشرعية للرقابة .

وتستمد الرقابة دلائلها من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع. فالاحتساب والرقابة الإدارية الشرعية ليست رقابة كهنوتية، كما يتصور ذوو الخلفية الثقافية الغربية عن الحكم الكنسى لديهم , وأما تأصيل الاحتساب، فالمراد به إرجاع أحكامه محل التأصيل إلى أصولها وأدلتها الشرعية، الاحتساب والرقابة الإدارية، يرجع إلى موضوعين فقهيين رئيسين: الأول: فقه الحسبة الشرعي، ونظام الاحتساب الإسلامي, أى انه يتفرع عن فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأدلتها إذ أن الشريعة الإسلامية لا تفرق فى لزوم أحكامها الواجبة فعلاً، أو تركها بين الراعى والرعية، مهما كانت درجات فى الولاية.

فالجميع أمام الشريعة سواء، يجب عليهم امتثال أوامرها واجتناب نواهيها ففى القرآن نرى أوامر، توجب الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:چ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ چ(سورة آل عمران : آية ١٠٤) .

ويؤكد ابن الجوزى أن الخطاب فى الآية موجه لجميع المكلفين : " لتكونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير، وتأمرون بالمعروف ولكن «من» هاهنا تدخل تحض المخاطبين من سائر الأجناس[٢]".

وعند مناقشة ابن الجوزى ما الذى جعل الآية تشمل جميع المكلفين، مع وجود من التى تدل على التبعيض يجيب بأن له نظائر فى القرآن الكريم : ومثله : چ □ □ □ □ □ چ (سورة الحج : آية ٣٠).

معناه: اجتنبوا الأوثان، فإنها رجس[٣].والمفاضلة ترجع - فى حقيقتها - إلى قيمة أخلاقية، وتحمل لأعباء جسام، فضلاً عن عالمية الدعوة وشموليتها كما بين القرآن فى قوله تعالى: چ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ چ(سورة آل عمران : آية ١١٠) .

ولا يمكن بطبيعة الحال- كما يقرر ابن الجوزي- أن هذه الفضيلة والخيرية التى تتحدث عنها آى القرآن تكون لبعض الأمة فقط؛ بل هى شاملة لكل من يدعو إلى الخير مع الإيمان، ولا يستوى الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر مع غير الآمرين والناهين [٤].

١ - محمد أسد: منهاج الإسلام فى الحكم ص ٦٩، وما بعدها.
٢ - ابن الجوزى: زاد المسير جـ ١ص ٣٥١ .
٣ - السابق: نفسه.
٤ - ابن الجوزى: السابق نفسه .

والذى يؤكده القرآن- دائمًا- هو استحقاق اللعنة لمن يترك هذه الدعوة بغير عذر، قال - تعالى: ﭽ ﮉ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﭼ(سورة المائدة: آية ٧٨-٧٩).

والسبب الرئيس لهذا اللعن هو ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمقصود بالتناهي: تفاعل من النهي، أي:" **كانوا لا ينهى بعضهم بعضاً عن المنكر** [1]".

إنها الرسالة التى تحملتها الفئة الصالحة من لدن أبينا آدم مرورًا بالأنبياء فى مختلف عصورهم، وأماكنهم حتى وصلنا إلى دعوة نبينا محمد ρ: ﭽ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﭼ(الأعراف: ١٥٧).

فطبيعة المنافقين أنهم ضالعون فى الدعوة إلى الفساد، ومن عجيب أمرهم هذه المؤازرة على إفساد المجتمع والوقوف، بالمرصاد لأية دعوة إصلاحية وإعلان العداوة لها، والسخرية منها وتنفير عموم الناس منها، وتصوير أهلها بصور بشعة منفرة وبيان ذلك فى قوله تعالى : ﭽ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ(التوبة: ٦٧) .

فهذه الدعوة من صفات المؤمنين: فأهل الإيمان من طبيعتهم الدعوة إلى الخير والنفور من الشر والفساد: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭼ(التوبة: ١١٢)

وكل أب صالح يربى ابنه على تلك الدعوة المباركة؛ لتواصل الأجيال الصالحة فيقول لقمان لابنه: ﭽ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ(لقمان: ١٧).

أما السنة، فقد حفلت بالأحاديث التى تدل على هذا الواجب، وتنظمه وترغّب فيه، فعن تميم الداري، قال: قال رسول الله- ρ -:" **الدين النصيحة، قيل لمن يا رسول الله ؟ قال: "لله ولرسوله ولكتابه وللأئمة ولجماعة المسلمين** وفى رواية " **ولأئمة المسلمين وعامتهم**[2]".

والنصيحة لكتاب الله، تعنى شدةُ حبه وتعظيمُ قدره، وشدةُ الرغبة فى فهمه والعناية لتدبره؛ ليقوم لله بما أمر به، كما يحب ويرضى، ثم يَنْشُرُ ما فهم لغيره، وكذا التخلق بأخلاقه.وأما النصيحة للرسولِ - ρ- فى حياته: فبذل المجهود فى طاعته ونصرته والعناية بطلب سنته، والبحث عن أخلاقه وآدابه وأما النصيحةُ لأئمة المسلمين : فحبُّ صلاحِهم ورشدِهِم وعدلهم، وحبُّ اجتماع الأمة عليهم، وكراهةُ افتراقِ الأمة عليهم والتدينُ بطاعتهم فى طاعة

---

[1] - ابن الجوزى: السابق

[2] - البخاري: الإيمان: باب رقم ٤٣، الإيمان: باب ٣٥

الله - Y - والـبغضُ لمـن رأى الخـروجَ علـيهم، وحـبُّ إعـزازهم فـى طاعـة الله[1].

وكذلك اقترنت النصيحة بأركان الإسلام، من صلاة، وزكاة فأضحت إحدى الفرائض التعبدية بهذا الاقتران : "فعَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ρ - عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ [2]".

وقد نبه ابن رجب إلى إنه قد ورد في أحاديث كثيرة النصح للمسلمين عمومًا وفي بعضها : النصح لولاة أمورهم، وفي بعضها : نصح ولاة الأمور لرعاياهم؛ لتعم المجتمع ككل ولا يخفى على أحد مدى الفساد، الذى يعم الأمة إذا ترك هذا التناصح؛ فينشأ فيه الصغير ويألفه الكبير، ومن يقوم بهذا الواجب ترمقه أعين الناظرين في دهشة أحيانًا، وكره وبغض أحيانًا أخرى فيعيش قسوة الاغتراب فى مجتمعه[3].

عن عبادة بن الصامت، قال : بايعنا رسول الله - ρ - على السمع والطاعة فى المنشط والمكره، وأن لا تنازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق، حيثما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم [4].

وقد أكد ابن تيمية أن طاعة الحكام واجبة، فيما لا معصية لله- تعالى - ورسوله فيه: "فَذَلِكَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ مِنْ طَاعَةِ وُلاةِ الأمور وَمُنَاصَحَتِهِمْ هُوَ وَاجِبٌ عَلَى الْمُسْلِمِ[5]".

فإيجابية المسلم ومعرفته لرسالته التى بعث من أجلهم، عملاً بالحديث :" **فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**"[6]، تجعله يقوم بدوره فى الحافظ على المقومات الأخلاقية، التى بغيرها يتهدم المجتمع كله أو تغرق السفينة بمن فيها،وهذا ما أشار إليه الرسول- ρ- :" **مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ**[7]".

دلَّ هذا الحديث - كما يقول ابن رجب- : على أنَّ الإنكارَ متعلِّقٌ بالقدرة وهو كذلك بالرُّؤية، فلو كان مستورًا، فلم يره، ولكن علم به، وينقل عن الإمام أحمد فى أكثر الروايات أنَّه لا يعرضُ لمن أخفى ما عمل من منكر، وأنه لا يفتِّش على ما استراب به، وتوجد رواية وحيدة : أنَّه يمكن لمن ينكر أن يكشف المغطَّى؛ إذا تحقَّق منه ولعلها خاصة بالجرائم ذات الخطر على المجتمع.

---

[1] - ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم جـ ١ص ٢٣١.
[2] - البخاري: الإيمان باب: ٤٣.
[3] - ابن رجب: السابق
[4] - مسلم: (٤٨٧٤) الإمارة جـ٣ ص ٨١١.
[5] - ابن تيمية: الخلافة والملك ص ١٤.
[6] - البخاري: (٢٢٠) كتاب الوضوء: باب٦٣.
[7] - مسلم (١٨٦)كتاب الإيمان: باب ٣٣.

وأما تسوُّرُ الجدران على من علم اجتماعَهم على منكرٍ، فقد أنكره الأئمَّةُ وهو داخلٌ فى التجسُّس المنهى عنه والذى يوضحه ابن رجب أن المنكر الذى يجب إنكاره: ما كان مجمَعًا عليه، فأمَّا المختَلَفُ فيه فلا يجب، ويؤكد ابن رجب أيضًا أن الكثير من أهل العلم قد ذهبوا إلى أنه لا يجب إنكارُه على من فعله مجتهداً فيه، أو مقلِّدًا لمجتهدٍ تقليدًا سائغًا[1] .

وتوجد أحاديث أخرى كثيرة ومتعددة، قد تند عن الحصر، وسوف أحاول **بيان معانيها الجامعة فى النقاط التالية:**

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الحقوق المتعلقة، بالأماكن العامة للحفاظ على الآداب فيها.

ومن يقوم بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، يتصف بالإخلاص والخشية، وداخلت نفسه هيبة الله – تعالى- وسقط الخوف من المخلوقين من قلبه، وهو أوصل الناس لرحمه

وفيها علم من أعلام النبوة فى بشارة فتح الأمم وغلبة المسلمين على غيرهم، والوصية الجامعة لهم الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر والوعيد الشديد، لمن يكذب على صاحب الرسالة: - ρ- من صفات العلماء ووصية الرسول لهم ألا تمنعهم هيبة الناس من مقولة الحق وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وبذا يسلمون من المساءلة يوم القيامة.

إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة تعد من أفضل أنواع الجهاد، وصاحبها إن مات بسبب ذلك عد من أفضل الشهداء.

يجب على المسلم حراسة قلبه، بالإنكار،أو عدم الجلوس فى أماكن العصيان، حتى لا يقع فى إثم الرضا بالعصيان؛ فتصيبة لعنة المعصية؛ بل إن المسلم بذلك يقوم بواجب دفع اللعن عن المجتمع ككل وكذا دفع عقوبة عدم استجابة دعوات الصالحين بشئوم عموم العصيان والصابرون على هذا الجهاد لهم أجر خمسين من الصحب الكرام.

الجزاء من جنس العمل، فمن قام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الدنيا ولم يلزم نفسه بها يفضح ويعذب على رءوس الأشهاد يوم القيامة فى نار جهنم فمن علامات الشرور والهلاك أن يكون حملة العلم من أصحاب الأخلاق المرذولة المسارعين فى الإثم والعدوان .

أما **الإجماع :** فقد أجمع الفقهاء – تأسيسًا على صريح آيات القرآن وأحاديث الرسول- ρ - التى عرضناها– على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أي: وجوب الرقابة .والحنابلة داخلون فى هذا الإجماع [2].

---

[1] - ابن رجب الحنبلي: السابق جـ ٣ص ٩٥١وما بعدها.

[2] - القرطبي: ت (٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن: ج٣ ص ٢٣٤٦.

ولم يشذ عن هذا الإجماع بعض الإمامية والأصم من المعتزلة، حيث قررت الإمامية، بأن إقامة هذا الواجب يتوقف على ظهور الإمام المعصوم وربط الأصم أيضًا بين إقامة هذا الواجب ووجود الإمام العدل.

ولعل أبلغ رد على هؤلاء، ما قاله الجوينى على ذلك :" **بأن المسلمين قد أجمعوا قبل أن ينبغ هؤلاء على التواصى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتوبيخ تاركه، مع الاقتدار عليه**[١]".

ولذلك فإن هؤلاء – على حد تعبير القاضى عبد الجبار – لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد؛ لأن الدلالة التى دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع، لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون[٢].

ولأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب لذاته، ولا علاقة له بوجود الإمام من عدمه، ولعل من المفيد أن نفهم كلامهما فى ضوء أنهما قد يشترطان لإقامة الأمر بالمعروف والمنكر، تواجد شروط معينة، والرواية عنهما أسقطت الشروط، فظهرت المقولة مجردة ولقد رد العلماء على المقولة فقط، ومن هنا نستطيع فهم كلام ابن حزم القرطبي، أنه لا خلاف بين الأمة الإسلامية على وجوبه[٣].

(جـ) - الحكم الشرعى للرقابة.

استقر الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مع القدرة حكمه،هو الوجوب؛ بل إن المعتزلة – لم تجعله واجبًا فقط؛ بل جعلته أصلاً من أصول الإيمان ومقتضى هذا الوجوب أن الرقابة للأفراد ليست حقًا يأتونه إن شاءوا ويتركونه إذا شاؤا، وليس مندوبًا إليه يحسن بالأفراد إتيانه وعدم تركه وإنما هو واجب على الأفراد، أى ليس لهم أن يتخلوا عن أدائه، وفرض لا محيص لهم من القيام بأعبائه حكومات وجماعات وأفرادًا [٤].

فصفة هذا الواجب، هل هو كباقى العبادات التى يؤديها المسلم كالصلاة وغيرها من الشعائر التعبدية؛ ليصبح بذلك فرض عين لا بد أن يؤديه الشخص بنفسه ولا يسقط

---

[١] - الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ص٣١١ تحقيق أسعد تميم الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

[٢] - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٤١ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان طبعة ٢٠٠٩م مكتبة الأسرة، القاهرة.

[٣] - ابن حزم: الفصل جـ٤ ص٤٩٣.

[٤] - عبد القادر عودة: التشريع الجنائى فى الإسلام ص ٢٨٩ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م مؤسسة الرسالة، بيروت.

عنه مطلقًا إلا بعذر شرعى أم هو واجب مطلوب من المجتمع ككل إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، وهو ما يسميه الفقهاء فرض كفاية؟ [1].

ومن ثم فقد اختلف الفقهاء الحنابلة بين مؤيد للقول بأنه فرض عين، وبين مائل للقول بأنه فرض كفاية.

فالفريق القائل بأن الرقابة الشرعية أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين، أى واجب على كل مكلف أن يؤديه بنفسه على قدر استطاعته وهو يشبه فريضة الحج، فهى فرض عين على المستطيع، بل إن الاستطاعة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ممكنة لجميع الأفراد فالعامى أو الرجل العادى يستطيع أن يأمر بالمعروف، فيما هو ظاهر، كأداء الصلاة وينهى عن المنكر فيما لا يخفى كالسرقة ونحوها .

والعالم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فى المسائل الظاهرة، وكذا الخفية.ويرى أصحاب هذا الرأى أن فى جعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين؛ حفاظًا للأمة وحرزا لها من الفساد والتحلل.

ورأى الفريق الآخر، وهم أكثر فقهاء الحنابلة، نختار منهم هنا القاضى أبا يعلى وابن تيمية وابن القيم وغيرهم، أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفايات كالجهاد، فهو واجب على كل مسلم، ولكن هذا الواجب يسقط عن الفرد إذا أداه غيره. ويعبر ابن تيمية عن هذا الفريق قائلاً : **" الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يجب على كل أحد بعينه؛ بل هو على الكفاية، كما دل عليه القرآن، ولما كان الجهاد من تمام ذلك، كان الجهاد- أيضًا- من فروض الكفاية[2]"** .

والظاهر أن سبب الخلاف نتيجة طبيعية لنظرة هؤلاء العلماء إلى كلمة(منكم) فى قوله تعالى: چﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ں ں ڻڻ چ(آل عمران: ١٠٤)هل هى للتبعيض أم لا تدل عليه؟

فالذين قالوا بأن الرقابة الشرعية فرض عين تكون كلمة (منكم) عندهم للتبيين وليست للتبعيض، ومعنى الآية الكريمة كونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير وتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، ذهب الزجاج وغيره إلى أن معنى ولتكونوا كلكم أمة يدعون، و(من) لبيان الجنس، ومعنى الآية على هذا: أمر الأمة بأن يدعوا جميع العالم إلى الخير، فتدعون الكفار إلى الإسلام، والعصاة إلى الطاعة، ويكون كل واحد فى هذه الأمور على منزلته من العلم والقدرة[3]" .

---

[1] - لمعرفة الفروق بين فرض العين وفرض الكفاية محمد ابن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى الحنبلى: شرح الكوكب المنير جـ١ ص ٣٧٤تحقيق الدكتور محمد الزحيلى والدكتور نزيه حماد الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م مكتبية العبيكان، الرياض .

[2] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٢٨ص ٧٣.

[3] - ابن الجوزى: زاد المسير حـ١ ص ٣٥١.

قالوا: بين الله – تعالى - أن من شروط الانتماء إلى هذه الأمة الاتصاف بثلاث صفات وهى :الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإيمان بالله - تعالى- وحيث إن الانتماء إلى هذه الأمة واجب عينى فيكون الاتصاف بتلك الصفات واجبًا عينيا أيضًا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

أما القائلون بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية، فعندهم: كلمة منكم للتبعيض، وهذا يدل على أن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية.

ومما استدلوا به على ذلك قولهم: لو بدأ عامة الناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فإنه يخشى أن يأمروا بالمنكر وينهوا عن المعروف، ويغلظوا فى مكان يقتضى اللين ويلينوا فى مقام يقتضى الشدة، وبذلك يكون ضرر احتسابهم أكثر من نفعه، فهى من عظائم الأمور وعزائمها، لا يمكن أن يتولاها إلا من فهم أحكامها ومقاصدها وهو لا يتصف بذلك إلا نفر قليل، تخصص فى ذلك وهم العلماء المتخصصون، ومن لا يعلمها يفتقد البصيرة والحكمة فقد يأمر بمنكر وقد ينهى عن معروف، ولا يفتأ أن يغلظ فى مقام اللين ويلين فى مقام الغلظة، وقد ينكر على من لا يزيده الإنكار إلا تماديًا وإصرارًا [1] .

والظاهر أن الجمع بين القولين ممكن، إعمالاً لأدلة الفريقين. فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، أو الرقابة الشرعية على الحكام أمر يستطيعه كل أحد فى المسائل العامة، أو ما يسميه الفقهاء ما علم من الدين بالضرورة. فالحلال بيّن والحرام بيّن، أما المسائل التفصيلية، التى تحتاج إلى علماء متخصصين، فهى متروكة لهم بطبيعة الحال. وبذا يمكن الجمع بين القولين دون أن يكون بينهما تناقض أو تضاد.

ثامنا - دور أهل الحل العقد فى عزل الحكام.

سبق بيان أن الذى يختار رئيس الدولة هو الأمة الإسلامية، متمثلة فى ممثليها من أهل الحل والعقد ويكون هذا الاختيار على شكل بيعة له، بموجبها يفوض بإدارة شئون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا، كما تبين لنا فيما سبق . فإذا قام بهذا الواجب ثبت له حق الطاعة، وإذا لم يقم بواجبه فللأمة التى نصبته إمامًا أن تعزله.

وقد اتضح لنا من قبل أن الأمة مأمورة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ففى الحديث: " مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ[2]".

وقد تحرج الكثير من فقهاء الحنابلة من القول بعزل رئيس الدولة، وحجتهم فى ذلك أن المفسدة الناجمة عن عزل الإمام الجائر الفاسق، أعظم من المفسدة الناجمة عن بقائه ظالمًا جائرًا مستبدًا، وخاصة أنهم قد وضعوا فى حسبانهم أن العزل لا يكون إلا

[1] - القرطبى: الجامع جـ ٤، ص ١٦٥

[2] - رواه مسلم (٧٠) باب: كون النهى عن المنكر من الإيمان

بالخروج وسفك الدماء المحرمة والاقتتال، بين المسلمين مع ما ينجم عنه من خسائر فى الأموال والأنفس ولهم فى ذلك مرويات عن الإمام أحمد وأئمة السلف [1].

ويمكن أن يتم العزل عن طريق أهل الحل والعقد، يتقدمون لرأس الدولة الجائر المستبد بأنه لم يعد صالحًا، ويطلب منه أن يخلع نفسه، فإذا استجاب فلا يترتب على ذلك مفسدة عظمى ولا صغرى، بل بقاؤه على استبداده وظلمه هو مفسدة المفاسد، وهذا هو المستخلص من القاضى أبى يعلى الفراء الحنبلى إذ يقول : " **وإذا خلع الإمام نفسه إما بطريان عذر، أو قلنا له أن يخلع نفسه؛ انتقلت الولاية، وقام خلعه مقام موته** [2]".

فإذا توقفنا عند قول القاضى أبى يعلى (قلنا له) فالمقصود هنا أهل الشوكة من أهل الحل والعقد، أى حقهم فى الطلب المشروع من الحاكم أن يعزل، نفسه إذا ترتب على استمراره الإضرار بالمصالح العليا للأمة.

والجدير بالذكر هنا أنه اعتبر عزله يقوم مقام موته وانتقلت الولاية لمن يقوم بالأمر، بعده ولى عهده، أو يرجع الأمر إلى حق الأمة الأصيل فى اختيار حاكمها.

ومما يدل على جواز خلع الحاكم نفسه لمصلحة المسلمين ووحدتهم، ما يحدثنا به تاريخ صدر الإسلام من خلع الحسن بن علي- رضى الله عنهما- نفسه، للحفاظ على وحدة المسلمين ويعلق ابن حجر العسقلاني؛ معقبًا على خلع الإمام الحسن نفسه: "**ومنه جواز خلع الخليفة نفسه، إذا رأى فى ذلك صلاحًا للمسلمين**[3]".

أما إذا لم يستحب السلطان لنداء علماء الأمة بالاستقامة والحكم بالعدل وحماية أحكام الشريعة من العبث؛ فإن الحنابلة لهم منهج فى التعامل معه فإنهم ينظرون إلى التصرفات الصادرة من هؤلاء الحكام، فما وافق الشرع أيدوه وأطاعوا الحكام فيه مثل: الصلاة والحج والجهاد وما خالف الشرع رفضوا طاعته فيه وفى هذه الحالة تحدث المقاطعة بعدم الجلوس معهم ورفض القدوم على أبوابهم، بل والتعفف عن قبول هداياهم واعتبار ذلك خيانة للشريعة؛ بل ويعد ذلك أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر[4]

[1] - أبو بكر الخلال: السنة جـ١ باب: الإنكار على من خرج عن السلطان، ص ١٠٣ وما بعدها.
[2] - القاضى أبى يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص ٣٧.
[3] - ابن حجر العسقلاني، فتح البارى بشرح صحيح البخارى المجلد رقم ١٣ص ٧٢الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م دار الريان، القاهرة .
[4] - انظر على سبيل المثال كتاب الورع للإمام أحمد ص ٢٢٧ وما بعدها تحقيق الدكتور على أحمد الخطيب الطبعة الأولى ٢٠٠٢م دار اللواء للطباعة، القاهرة.

المبحث الثاني: السلطة التنفيذية عند الحنابلة .

أولا - حكم عملية تنصيب رئيس الدولة .

الاجتماع للبشر أمر ضروري، وهذا هو معنى العمران، والبشر لا بد لهم لتنظيم حياتهم العمرانية، من وازع أو حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بهذا الشرع؛ وتارة يكون مستندًا إلى سياسة عقلية مبنية على المصلحة الدنيوية البحتة, الحكم المبنى على القواعد الشرعية يحقق السعادة فى الدنيا والنجاة فى الآخرة [1].

فإقامة الدولة وتنصيب رئيس لها، يندفع بها عاديات الظالمين ويأمن الناس من صولات المجرمين؛ لأن فى عدم اتخاذ إمام معين من الأضرار والفوضى ما لا حصر له، ودفع الضرر وحماية الضروريات الخمس - الدين والنفس، والعرض والمال، والعقل - من مقاصد الشريعة: حفظها وهذا لا يتم إلا بإقامة إمام للمسلمين قال الإمام أحمد :" **الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس**[2]".

فوجود الحكومة، ووجود حاكم على رأس هذه الحكومة؛ ضرورة حياتية للاجتماع البشري؛ ولذلك يرى بعض الباحثين أن آى القرآن الكريم والأحاديث النبوية لا تأمر بإقامة دولة وتنصيب رئيس لتلك الدولة لأنها بدهية عند البشر لا تحتاج إلى أمر إلهى : " **ذلك أن القضية من البداهة، بحيث لا تتطلب أمرًا بها، ودعوة إليها، وإنما تتجه مباشرة إلى الحديث عن شكل**

[1] - الدكتور أحمد الحصرى: الدولة وسياسة الحكم فى الفقه الإسلامى جـ ٢ ص ١٧ طبعة سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .

[2] - أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٧

هذه الدولة ومقاييسها وأخلاقياتها وعن المسئوليات المتبادلة بينها وبين الأمة [1]".

وقد تجتمع الضرورة الحياتية، مع الوجوب الشرعي: " يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض[2]".

فوجود أوامر شرعية، لا يمكن تحقيقها في أرض الواقع، إلا من خلال دولة ترعى تلك الأوامر، وتقوم بحراستها :" **لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل، وإقامة الحج والجمع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة [3]".**

فبناء على ذلك، يجب تعيين إمام يخضع له ويطاع، ويكون له حق التصرف فى تدبير الأمور؛ حتى يتأتى له القيام بهذه الواجبات. فقيام الناس بإقامة كثير من الأحكام الشرعية لا يمكن أن يتم على أكمل الوجوه إلا من خلال دولة وأمير لها وإلا ضاعت تلك الأحكام؛ وكأن الضرورة العقلية تقول لنا إن أردنا تنفيذ هذه الأحكام فعلينا بإقامة السلطة السياسية المنوط بها القيام على تنفيذه.

وعن هذه الضرورة الحياتية لإقامة الإمارة، التى يجزم بها ابن حزم : " وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله – تعالى - من الأحكام عليهم فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تحرى فى كل ذلك ممتنع غير ممكن[4]" .

فحياة الناس لا تستقيم إلا بقيام سلطة سياسية لها هيبة تؤدى إلى طاعة تنصب فى صالح المجموع. فالدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له معرفتنا بأوقات الفتن، عند موت السلاطين أو خلعهم، و لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان؛ انتشر الإجرام، وشمل القحط، وتعطلت الصناعات، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطة تنفيذية قوية مطاعة تحظى بالقبول، فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدين ونظام الدنيا، وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع، الذى لا سبيل إلى تركه[5].

---

[1] - خالد محمد خالد: الدولة فى الإسلام ص ٣٧ الطبعة الرابعة سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة .

[2] - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ٢١٧.

[3] - ابن تيمية: السابق نفسه

[4] - ابن حزم الفصل جـ٤ ص ٧٢.

[5] - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٩٩طبعة سنة ١٣٩٣ هـ مكتبة الجندي، القاهرة (بتصرف واختصار) .

فالنزوع إلى تنصيب رئيس موجود فى كل تجمع بشري، كأنه أمر فطري، جبل الله الخلق عليه، حيث إن الإنسان مدنى بطبعه لا بد أن يعيش مع الناس .فكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا بالاجتماع والتناصر. فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم؛ فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، وللناهى عن تلك المفاسد، فجميع بنى آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناهٍ، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية، ولا من أهل دين، فإنهم يطيعون ملوكهم، فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم .مصيبين تارة ومخطئين أخرى؛ حتى تستقيم أمور حياتهم، وتتحقق مصالحهم (١) .

وهذه الضرورة وتلك البداهة والنزوع الفطرى جعلت جمهور علماء أهل السنة ومعظم علماء الفرق الإسلامية يذهبون إلى أن نصب رئيس للدولة الإسلامية واجب شرعى .فاتفق السواد الأعظم من المسلمين على وجوب نصب الإمام، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا النجدات من الخوارج قال ابن حزم القرطبى : " **اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة، التى أتى بها رسول الله -ρ- حاشا النجدات، من الخوارج، فإنهم قالوا : لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق** بينهم(٢) ".

فتنصيب رئيس للدولة الإسلامية فرض على المسلمين، وهذا نهج جميع علماء أهل السنة ومعهم غيرهم كثير واستدلوا على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع فيستدلون على وجوب تنصيب رئيس الدولة بقوله- تعالى : **چ □ □ □ □ □ □ □**
□ ی ی یی چ(النساء: ٥٩).

وعندهم أن أولى الأمر هم الأمراء، فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة فالآية عامة فى جميع أولى الأمر من الأمراء والعلماء؛ فالله- سبحانه- أوجب على المسلمين طاعة أولى الأمر منهم وهم الأئمة والأمر بالطاعة دليل على وجوب نصب ولى الأمر لأن الله- تعالى- لا يأمر بطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده يكون مندوبا فالأمر بطاعته يقتضى الأمر؛ بإيجاده فدل على أن إيجاد إمام للمسلمين واجب عليهم (٣).

ومن أدلتهم القرآنية كذلك قول الله – تعالى- مخاطبًا الرسول- ρ -: **چ ڑ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ چ**(المائدة: ٤٨). وقوله : **چ ۆ ۆ ۇ ۇ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ې ې ې** □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

(١) - ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٢٨ ص ٣٨.
(٢) - ابن حزم: الفصل جـ ٤ص ٧٢.
(٣) - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ١٢.

□ □ □ □ ی ی ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ(المائدة: ٤٩ - ٥٠).

هو خطاب للمسلمين جميعًا، بإقامة الحكم بما أنزل الله، إلى يوم القيامة، ولا يعنى إقامة الحكم والسلطان إلا إقامة الإمامة؛ لأن ذلك من وظائفها ولا يمكن القيام به على الوجه الأكمل إلا عن طريقها، فتكون جميع الآيات الآمرة بالحكم بما أنزل الله دليلاً على وجوب نصب إمام، يتولى ذلك.

والمنحرفون هم الذين يبغون حكم الملة الجاهلية التى هى هوى وجهل، لا تصدر عن كتاب ولا ترجع إلى وحى من الله - تعالى [1].

ومن الأدلة القرآنية- أيضًا- قوله - تعالى: چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ چ(الحديد: ٢٥).

فمهمة الرسل - عليهم الصلاة والسلام- ومن أتى بعدهم من أتباعهم أن يقيموا العدل بين الناس على وفق ما فى الكتاب المنزل، وأن ينصروا ذلك بالقوة، وهذا لا يأتى لأتباع الرسل إلا بتنصيب إمام، يقيم فيهم العدل وينظم جيوشهم؛ إذن فالدين لا بد فيه من الكتاب الهادى والسيف الناصر. فالكتاب يبين ما أمر الله به وما نهى عنه، والسيف ينصر ذلك ويؤيده ومن تلك الجهة **:" فقد ذَكَرَ تَعَالَى أَنَّهُ أَنْزَلَ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ وَأَنَّهُ أَنْزَلَ الْحَدِيدَ لأَجْلِ الْقِيَامِ بِالْقِسْطِ؛ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ، وَلِهَذَا كَانَ قِوَامُ الدِّينِ بِكِتَابٍ يَهْدِى وَسَيْفٍ يَنْصُر** [2]".

وفى قول القرآن : چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ چ(الحج: ٤١).

فمعنى مكناهم، أي: نصرناهم على عدوهم، ومكنا لهم فى البلاد، بأن جعلنا السلطة بأيديهم بشروط أربعة، وهى: إقامة الصلاة وإخراج الزكاة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد:" **ضمن الله - سبحانه وتعالى- نصرة الملوك بهذه الشروط الأربعة، فإذا قاموا بهذه الشروط تحقق لهم النصر المشروط** [3]" .

ومن الأدلة القرآنية أيضًا: چ □ □ □ □ □ ی ی ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ (ص: ٢٦) . فالمعنى : يا داود، صيّرْناكَ خليفةً فى الأرض، تُدَبِّرُ أَمْرَ العباد مِنْ قِبَلنا بأمرنا، فكأنك خليفة، عنّا، فاحْكُم بين الناس بالعدل و لا تَمِلْ مع ما تشتهى إذا خالف أَمْرَ الله- Y- فيُضِلَّكَ عن دينه [4].

وتوجد أحاديث نبوية كثيرة، فيها دلالة على وجوب نصب الإمام، ومنها حديث **"مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِى عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً** [5]"

---

[1] . الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٦١٩.

[2] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى المجلد الخامس جـ ١٠ ص ١١

[3] - ابن جماعة: ت (٧٣٣هـ) تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ص ١٥ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢م ١٤٢٤هـ دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] - ابن الجوزى: زاد المسير المجلد الرابع جـ ٧ ص ٢٠.

[5] - رواه الطبرانى فى معجمه (١٦١٢٥) باب: ٤ جـ ١٤.

وهذا واضح الدلالة على وجوب نصب الإمام؛ لأنه إذا كانت البيعة واجبة فى عنق المسلم، والبيعة لا تكون إلا لإمام. فنصب الإمام واجب . وَالْمُرَاد بِالْمِيتَةِ الْجَاهِلِيَّة - وَهِي بِكَسْرِ الْمِيم - حَالَة الْمَوْت، كَمَوْتِ أَهْل الْجَاهِلِيَّة. َلَيْسَ لَهُ إِمَام مُطَاع، لِأَنَّهُمْ كَانُوا لا يَعْرِفُونَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ الْمُرَاد أَنَّهُ يَمُوت كَافِرًا؛ بَلْ يَمُوت عَاصِيًا[1]. وكذلك ورد حديث أبى سعيد الخدري- τ- أن رسول الله- ρ - قال : " **إذا خرج ثلاثةٌ فى سَفَرٍ،فَلْيُوَمِّرُوا أحدَهم**[2]".

وقد ورد فى ذلك عدة أحاديث، قال ابن تيمية: " **فإذا كان قد أوجب فى أقلِّ الجماعات وأقصر الاجتماعات، أن يولى أحدهم، كان هذا تشبيهًا على وجوب ذلك، فيما هو أكثر من ذلك**[3]" .

ومنها كذلك الحديث المعروف عن العرباض بن، سارية عن النبي- ρ- أنه قال: " أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تأمر عليكم عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِى فَسَيَرَى اخْتِلافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِى وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ [4]".

وصية بطاعة أمير المسلمين، حتى على فرضية أنه عبد حبشي. فالطاعة تستلزم إمارة وكذلك تنصيب رأس للدولة، من سنن الخلفاء الراشدين، التى أمرنا الرسول بالتمسك بها قال على بن أبى طالب - τ-: " **إن الناس لا يصلحهم إلا إمام بر أو فاجر، إن كان فاجرا عبد المؤمن فيه ربه وحمل الفاجر فيها إلى أجله**[5]".

وقد تواتر عن الصحابة- رضوان الله عليهم- أنهم بايعوا أبا بكر- τ - بالخلافة بعد لحاق النبى - ρ - بالرفيق الأعلى، ثم استخلف أبو بكر عمر رضى الله- تعالى- عنهما، ثم استخلف عمر أحد الستة الذين اختاروا عثمان - τ- ثم بعد استشهاده، بايعوا عليًا بالخلافة، فهذه سنتهم - ψ- فى الخلافة، وعدم التهاون فى منصبها فوجب الإقتداء بهم فى ذلك، بأمر النبى - ρ [6].

هذا إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على وجوب طاعة الحكام فيما لا معصية فيه وأحاديث البيعة، والأمر بالوفاء بها للأول فالأول، وحرمة الخروج على أئمة

---

[1] - ابن حجر العسقلانى: فتح البارئ جـ ١٣ص ٩.
[2] - رواه أبو داود كتاب الجهاد، باب٨٠، حديث رقم (٢٦٠٨) .
[3] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٢٨ ص ٤٠.
[4]- رواه أبو داود كتاب السنة، باب٥، حديث رقم (٤٦٠٧).
[5]- ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم جـ٢ ص ٧٦٨.
[6]- أبو بكر الخلال الحنبلي: السنة جـ ١ ص ٢١٨ وما بعدها .

المسلمين، والحث على ضرب عنق من جاء ينازع الإمام الحق، كل هذه الأحاديث تقتضى وجود الإمام المسلم، فدلّ ذلك على وجوب نصبيه[١].

إن الرسول- ρ- أقام حكومة إسلامية فى المدينة، وصار رسول الله - ρ - أول إمام لتلك الحكومة، فبعد أن هيأ الله لهذا الدين من ينصره ورسوله، بدأ- ρ - فى تشييد أركانها، فأصلح ما بين الأوس والخزرج من مشاكل وحروب طاحنة قديمة، ثم آخى بين الأنصار والمهاجرين، ونظم الجيوش المجاهدة، لنشر هذا الدين، والذود عن حماه[٢].

فقد قام بما تقوم به أية حكومة .فقد كان يملك جهازًا إداريًا يدير به الشئون الداخلية بل وقام بتدبير بيت مال المسلمين وتوزيعه – كما أمر الله - Y- وعيَّن الأمراء والقضاة؛ لتدبير شئون المسلمين، وأقام الحدود الشرعية والعقوبات إلى غير ذلك من مظاهر الدولة ووظائف الإمامة، وتعدى ذلك إلى العلاقات الخارجية؛ فقد أرسل الرسل والدعوات إلى ملوك الدول المجاورة، يدعوهم إلى الإسلام، وعقد الاتفاقات والمعاهدات مع اليهود وغيرهم، وأبان أحكام الأسرى وما يتعلق بهم، وأحكام الحرب وأهل الذمة[٣].

ولا يمكن أن يدعى أحد مع ذلك أن قيام هذه الدولة وزعامته هو هدف فى حد ذاته وإنما هو من مستلزمات هذا الدين الذى لا يتم إلا به فمن الثابت تاريخيًا أن قريشًا عرضت عليه الملك عليها من دون تعب ولا جهاد لكى يكف عن آلهتهم، فلم يرض بذلك فقد كان هدفه الوحيد- ρ- القيام بتبليغ هذه الرسالة وحملها إلى الناس، واتخاذ كافة الوسائل المؤدية إلى ذلك، ومن هذه الوسائل قيام الدولة الإسلامية، فهى واجبة لهذا الغرض، ولأنها من مستلزمات هذا الدين[٤] .

ومن الدلائل على وجوب تنصيب رئيس للدولة؛ إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - على تعيين خليفة للنبي- ρ - بعد وفاته، بل حتى قبل دفنه وتجهيزه .وقد وافق بقية الصحابة الذين لم يكونوا حاضرين على ما أقره المجتمعون من قبل عندما جرت البيعة فى المسجد فى اليوم التالي. فقد أجمعت الصحابة بعد اختلاف وقع بين

---

[١]- هذه الأحاديث منتشرة فى كتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم تحت عنوان الإمارة أو القضاء وغير ذلك وانظرها مجموعة فى موسوعة أصول الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى خمس مجلدات إعداد خديجة النبرواى طبعة سنة ٢٠٠٤م دار السلام، القاهرة.

[٢]- أبو الحسن التلمساني، كتاب تخريج الدلالات السمعية من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية تحقيق أحمد محمد أبو سلامة طبعة سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة وكذا محمد عبد الحى الكتاني: نظام الحكومة النبوية الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م دار الكتب العلمية، بيروت .

[٣] - السابق: نفسه .

[٤] - الدكتور محمد رواس قلعجى: قراءة سياسية للسيرة النبوية ص ٥١ الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م دار النفائس، بيروت .

المهاجرين والأنصار فى سقيفة بين ساعدة فى التعيين؛ حتى قالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير [1].

فمن إجماع الصحب الكرام على تولية أبى بكر، بعد نقاش؛ يمكننا أن نخرج بفائدة، هى أن تنصيب إمام للمسلمين، من الواجبات الشرعية ونقول مع القرطبي: " **فلو كان فرض الإمامة غير واجب لا فى قريش ولا فى غيرهم، لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة عليها - يقصد ما جرى بينهم من نقاش فى مسألة التعيين - ولقال قائل: إنها ليست واجبة، لا فى قريش ولا فى غيرهم .فما لتنازعكم وجه، ولا فائدة فى أمر ليس بواجب**[2]".

ومن هنا، اتجه الشهرستانى إلى أن هذا الموقف من الصحابة وإجماعهم على تلك التولية المباركة، لأبى بكر فيمكن عد هذه التولية دليل قاطع على وجوب الإمامة [3].

ومع خروج بعض الآراء الشاذة، لنفر من المنتسبين إلى بعض الفرق الإسلامية من غير أهل السنة، التى تنفى وجوب الإمامة؛ يجزم الماوردى بالإجماع على وجوب الإمامة؛ غير ملتفت إلى تلك الآراء وقد عدها شاذة لا يعتد بها، ومن ثم فهى ليست قادحة فى هذا الإجماع المنعقد قبلها :" **وعقدها -أى الإمامة- لمن يقوم بها واجب بالإجماع، وإن شّذ عنهم الأصم**[4]" ونفس المسلك نجده عند النووى الشافعى : " **وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ يَجِب عَلَى الْمُسْلِمِينَ نَصْب خَلِيفَة وَوُجُوبه بِالشَّرْعِ لا بِالْعَقْلِ، وَأَمَّا مَا حُكِى عَنْ الأَصَمّ أَنَّهُ قَالَ : لا يَجِب، وَعَنْ غَيْره أَنَّهُ يَجِب بِالْعَقْلِ لا بِالشَّرْعِ؛ فَبَاطِلانِ، أَمَّا الأَصَمّ فَمَحْجُوج بِإِجْمَاع مَنْ قَبْله، وَلا حُجَّة لَهُ فِى بَقَاء الصَّحَابَة بِلا خَلِيفَة، فِى مُدَّة التَّشَاوُر يَوْم السَّقِيفَة** [5]".

وعلى نفس هذا النمط يسير ابن خلدون أيضًا : " نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه فى الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله - ρ - عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر- τ- وتسليم النظر إليه فى أمورهم، وكذا فى كل عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعًا دالاً على وجوب نصب الإمام[6]" .

[1] - أبو بكر البيهقي، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ص ٢١٧ طبعة سنة ١٩٨٤م مكتبة السلام العالمية، القاهرة.
[2] - القرطبى: الجامع لأحكام القرآن جـ١ ص ٣٠٥.
[3] - الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٤٧٨.
[4] - الماوردي: ت (٤٥٠هـ) الأحكام السلطانية ص٥.
[5] - النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم جـ١٢ ص ٢٠٥.
[6] - ابن خلدون: المقدمة جـ٢ ص٥٦٥.

أما القاضى أبو يعلى الحنبلي، فهو يتحدث عن الوجوب ولم يذكر لفظة الإجماع وإن كان يفهم من سياق كلامه أنه يقر بهذا الإجماع. ولا يمكن الاعتداد بخلاف الأصم بعد استقرار الإجماع [1].

والقائلون بالوجوب العقلي، منهم من يوجبها عقلاً، والموجبون لها عقلاً منهم من يوجبها على الله - تعالى - وهم الشيعة، ومنهم من يوجبها على الناس - وهم أكثر المعتزلة. والمنطلق الذى ينطلقون منه أن الإنسان مدنى بطبعه فصلاح الهيئة الاجتماعية والحفاظ على الشركة المدنية، يستوجبان وجود الحاكم [2].

ثانيا - شروط رئيس الدولة .

الإمام هو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، ومن الطبيعى أن تكون هناك شروط لا بد من توفرها فيه؛ نظرًا للمكانة التى سيشغلها والمسئولية الكبرى التى ستلقى على عاتقه؛ وليكون كفؤًا لحمل هذه الأمانة الثقيلة .

وهذه الشروط التى اشترطها العلماء،فيمن يراد توليته رئاسة الدولة الإسلامية، هى شروط يجب مراعاتها فى حال الاختيار، وهى الأصل . أما إذا انتفى بعضها - حال الاختيار - وألجئت الأمة إلى الضرورة، التى لا اختيار لها فيها، كإمامة القهر والتغلب بالقوة المسلحة، ويتولى الأمر فى هذه الحالة من لا يصلح له، ولم يستكمل شروط الإمامة؛ ففى هذه الحال تسقط الشروط، وإلا سيؤدى الأمر إلى حدوث فتن؛ تستحل فيها الدماء المحرمة.

١- الإسلام: وتعليل ذلك أن مهمة رئيس الدولة الإسلامية حراسة الدين وحماية المصالح؛ ومن حراسة الدين تطبيق أحكامه وتنفيذ أوامره وتوجيه سياسة الدولة على أساس نظرته الكلية عن الكون والإنسان والحياة. وحماية المصالح على الحقيقة لا تكون إلا بتطبيق الشرع،وهذا شرط واجب فى كل ولاية إسلامية صغيرة كانت أو كبيرة ،ومن باب أولى اشتراطها فى الولاية العظمى، ومنه نعلم أنه لا يصح أن يكون على رأس المنفذين لأحكام الشرع المتولين لمهام الأمة إلا من كان مؤمنا بأحكام الإسلام، معتقدًا عقيدته؛ ليتم فيه الإخلاص فى الحكم والفهم فى التطبيق[3].

وقد أشار القاضى أبو يعلى الفراء إلى هذا المعنى، فالإسلام شرط لازم فى رئيس الدولة المسلمة؛ لأنه يكلف بتطبيق الأحكام، وغير المسلم غير كفء؛ لذلك ففاقد الشئ

[1] - القاضى أبو يعلى: المعتمد فى أصول الدين ص ٤٠٩ تحقيق الدكتور: وديع الحداد طبعة سنة١٩٨٦م دار المشرق، بيروت.

[2] - الدكتور محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم ص ٢٣٤ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م دار الشروق، القاهرة .

[3] - الدكتور عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسى فى الإسلام (النظرية السياسية نظام الحكم) ص ١٥٩ الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م دار السلام، القاهرة.

لا يعطيه وكل إناء ينضح بالذى فيه .ولعل كلام القاضى الفراء هنا مأخوذ من قوله- تعالى: **ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭼ(النساء: ١٤١).**

ووجه الدلالة، أن الكفر مانع أن يكون هناك سبيل لهذا الكافر على المؤمنين والولاية أعظم سبيل، وانتفاء الأقل يعنى بالضرورة انتفاء ما هو أعظم منه[1].

فهذا هو المقرر عند الحنابلة، وهم ليسوا وحدهم فى تقرير هذه المسألة؛ بل يشاركهم فيها جميع علماء الإسلام، وهو ما أجمع عليه علماء المسلمين قاطبة، وقالوا بعدم جواز تولية الكفار تدبير أمور المسلمين، وأنه لا ولاية لكافر عليهم .وينقل هذا الإجماع ابن حزم : **"واتفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة ولا لكافر ولا لصبى لم يبلغ، وأنه لا يجوز أن تعقد لمجنون[2]"** وشارك ابن حزم فى نقل هذا الإجماع القاضى عياض: **" أَجْمَعَ الْعُلَمَاء عَلَى أَنَّ الإمامة لا تَنْعَقِد لِكَافِرٍ، وَعَلَى أَنَّهُ لَوْ طَرَأَ عَلَيْهِ الْكُفْر انْعَزَلَ[3]".**

فلا يجوز أن تعقد الإمامة لكافر: أصلى أو مرتد؛ لأن معنى إقامة دولة إسلامية هو أن تلتزم بالمنهج الإسلامي، تطبقه وتعيش حياتها على وفق تعاليمه، وهذا المنهج الإسلامى لا يتصور تطبيقه إلا من أناس يدينون بالولاء والخضوع التام لمشّرع هذا المنهج: **" إننا يجب ألا نتعامى عن الحقائق، فنحن لا نتوقع من شخص غير مسلم مهما كان نزيهًا مخلصًا وفيًا محبًا لبلاده متفانيًا فى خدمة مواطنيه، أن يعمل من صميم فؤاده؛ لتحقيق الأهداف الأيديولوجية للإسلام، وذلك بسبب عوامل نفسية محضة؛ لا نستطيع أن نتجاهلها إننى أذهب إلى حد القول أنه ليس من الإنصاف أن نطلب منه ذلك [4]"** .

والفقه السياسى الإسلامى ليس بدعًا فى ذلك فكثير من أقطاب الفلسفة السياسية فى الغرب يقررون ذلك فهذا هو "جون لوك" يشترط للحاكم البريطانى أن يكون من طائفة البروتستنت التى يدين بها معظم الشعب الإنجليزى وينظرون إلى ذلك الأمر على أنه إحدى عوامل الاستقرار الكبرى فى المجتمع.

٢- البلوغ : وهذا من الشروط البديهية واللازمة فى كل ولاية إسلامية، صغيرة كانت أو كبيرة، فلا تنعقد إمامة الصبي، لأنه مولى عليه فى أموره وموكل به غيره، فكيف يجوز أن يكون ناظرًا فى أمور الأمة؟ قال تعالى: **ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ(النساء: ٥).**

[1] - الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس: القاضى أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية ص٣٦٠ الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م مؤسسة الرسالة، بيروت.

[2] - ابن حزم القرطبى: مراتب الإجماع ص ١٢٦الطبعة الثالثة دار زاهد القدسي، القاهرة.

[3] - النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم جـ١٢ص ٢٢٩.

[4] - محمد أسد: منهاج الإسلام فى الحكم ص ٨٣.

والمـراد بالسـفهاء هنـا: هـم الأولاد الصـغار، أو الأيتـام وكـل مـن يسـتحق الحجر عليه[١].

وهو وفق الإجماع الذى ينقله:ابن حزم: " وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبى لم يبلغ إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير[٢]".

وهنا وقفة لا بد منها مع الفقيه الحنبلى أبى يعلى الفراء، فقد ذهب إلى أن الحجر على الخليفة لا يمنع من إمامته،ولا يقدح فى ولايته العامة.

وفـى هـذه الحالـة يكـون الحـاكم مسـلوب الإرادة لا أثـر لـه فـى سياسـة الدولـة ورعايـة شـئونها ولا فائـدة ترجـى للأمـة منـه؛ ولـذا نـرى أن اسـتمراره فـى الحكـم ممنـوع وعلـى أهـل الحـل والعقـد، والحالـة هـذه اختيـار رئـيس للدولـة غيـره؛ لأن الخليفـة إنمـا نصـبته الأمـة لحراسـة الـدين وسياسـة الـدنيا بـه. فـإذا لـم يقـم بشـئ مـن هذا فلا مبرر لوجوده.

وقد تأثر - على ما يبدو - بتحكمات "البوهيين"، فى خلفاء بنى العباس؛ فأراد ألا ينزع الشرعية عن هؤلاء الخلفاء العباسين؛ حتى لا يضطرب أمرهم وتسحب الشرعية القانونية منهم، بعد أن سحبها البوهيون منهم عمليًا، وقد اتهم الدكتور عبد القادر أبو فارس القاضى أبا يعلى بأنه يقدم تبريرًا للبوهيين أو صبغ الأوضاع القهرية بالصبغة الشرعية، ولكنه على ما يبدو لى أنه قد أراد ألا ينزع الشرعية عن خلفاء بنى العباس[٣] .

٣- **العقـل :** ولعـل هـذا الشـرط - أيضًـا - مـن الشـروط البديهيـة، فـلا تنعقـد ولايــة لــذاهب عقــل بجنــون أو غيــره؛ ولأن المجنــون لا يقــدر علــى الفهــم والتصــرف السـليم ولا يمكنــه الفصــل فــى حيــاة النــاس، والــرئيس محتــاج إلــى رجحان الرأى وسداد الفهم وصدق التدين والقدرة على العمل[٤] .

هذا ولا يكتفى فـى رئـيس الدولـة أن يكون عـاقلاً فقط، بل لا بد أن يكون علـى درجـة عالية من الذكاء والفطنة؛ تمكّنه من التفكير فى قضايا الأمة وإيجاد الحلول المناسبة لهـا؛ وحتـى لا يظـن أحد أن المقصـود بالعقل هنـا هو العقل المجرد، الذى بـه يصـح التكليف،و يصحح هذا المفهوم ابن فرحون المالكى فيقول: **"ولا يكتفى بالعقل المشترط فـى التكليـف؛ بـل لا بـد أن يكـون صـحيح، التمييـز جيـد الفطنـة بعيـدا عـن السـهو والخطأ**[٥]".

[١] - ابن الجوزى: زاد المسير المجلد الأول جـ ٢ص ٩.

[٢] - ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ٤ ص ١١٠.

[٣] - الدكتور عبد القادر أبو فارس: السابق ص ٣٦١.

[٤] - الدكتور: أحمد أحمد غلوش: النظام السياسى فى الإسلام، ص ٢٤٠ الطبعة الثانية سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م مؤسسة الرسالة، القاهرة .

[٥] - ابن فرحون المالكي: ت (٧٩٩هـ) تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الحكام ج ١ ص ٢١ طبعة سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م دار الكتب العلمية، بيروت.

وكأنه من البديهيات المعلومة بضرورة العقل، أن هذا العقل هو آلة التدبير فإذا، لم يوجد العقل لم يوجد بطبيعة الحال التدبير؛ ولأن من ذهب عقله يحتاج فى نفسه إلى من يصرف أموره، فكيف يوكل إليه تصريف أمور غيره؟ .

وللقاضى أبى يعلى تفرقة واضحة بين زوال العقل بصفة دائمة وزوال العقل لأمر طارئ، سرعان ما يزول؛ أى ما كان عارضًا مرجوًا زواله، كالإغماء فهذا قال عنه أبو يعلى : لا يمنع عقد الإمامة ولا استدامتها؛ لأنه مرض قليل اللبث؛ ولأن النبى ρ- أغمى عليه فى مرضه [1] .

أما ما كان لازمًا لا يرجى زواله، كالجنون والخبل، وهذا ينقسم إلى **ثلاثة أقسام:الأول :** ما كان مطبقًا لا يتخلله إفاقة، فهذا يمنع الابتداء والاستدامة وإذا طرأ عليه أبطلها؛ لأنه يمنع مقصود الولاية **والثاني**: ما كان أكثر زمانه الخبل فهذا كما كان مطبقًا **والثالث**: ما كان أكثر زمانه الإفاقة؛ فهذا يمنع من عقد الإمامة. واختلف فى منعه من استدامتها [2].

٤- **الحرية:** الأصل فى الإنسان الحرية، والرق أمر طارئ عليه لظروف اجتماعية ناتجة عن ممارسات خاطئة، أو ناتجة عن سنة الدفع. لقد اشترط العلماء الحنابلة وغيرهم الحرية لمن يتولى مناصب الدولة الكبرى ولا سيما الإمامة العظمى.

فلا تنعقد عندهم الإمارة للعبد، سواء أكان كامل العبودية أو مبعضًا، فيه جزء من الحرية، أو مكاتبًا، وهو من فرض عليه مبلغ، إن أداه عتق من الرق؛ وإلا بقى قنًّا، أو كان مدبرًا وهو من شرط عتقه بموت سيده، أو معلقًا عتقه بصفة، ووجه ذلك أن الرقيق مفروض عليه شرعًا أن يكون فى جميع أوقاته فى خدمة سيده، وهو مكلف ببذل الجهد وإطاعة الأوامر الصادرة له من هذا السيد، ما دام يطيقها، وما دامت أموره تسير بأوامر غيره، ولا يملك وقته ولا جهده، فإنه لا يمكن أن توكل إليه أمور الأمة[3] .

وقد علل ابن قدامه عدم صلاحية العبد للرياسة العامة بقوله : " **فلا يصح تولية العبد؛ لأنه منقوص برقه، مشغول بحقوق سيده**[4]".

فمنصب الإمامة يستدعى استغراق الأوقات فى مهمات الخلق، فكيف ينتدب لها من كالمفقود فى حق نفسه، الموجود لمالكه، يتصرف تحت تدبيره وتسخيره[5].

---

[1] - القاضى أبو يعلى: السابق ص ٣٠.
[2] - السابق: نفسه.
[3]- ابن قدامة: الكافى فى الفقه على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل جـ٤ ص٢٩١ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
[4]- السابق: نفسه.
[5]- أبو حامد الغزالي: ت (٥٠٥هـ) فضائح الباطنية ص ١٨٠ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى طبعة سنة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة .

والعبد مشغول بخدمة سيده، عن القيام بوظائف الإمامة. والعادات الاجتماعية قد تغلب الناس فيحتقرونه ويعصونه، فمن المعلوم عند غلبة العادات أن الأحرار يستحقرون العبيد، ويستنكفون من طاعتهم.

وهذا الشرط – أيضًا - من الشروط الضرورية فى الإمامة؛ لأن المملوك لا يحق له التصرف فى شيء إلا بإذن سيده، فلا ولاية له على نفسه، فكيف تكون له الولاية على غيره.فقد أجمعت الأمة على عدم تولى العبد منصب الرئاسة العليا فى الدولة الإسلامية، كما جاء فى فتح البارئ :"**وأجمعت الأمة على أنها - أى الإمامة - لا تكون فى العبيد** [1]".

ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الخوارج، فيما نقله عنهم الشهرستاني[2]، ولعل استدلال الخوارج على ما ذهبوا إليه من إسناد الرئاسة العليا فى الدولة الإسلامية إلى غير المتصف بالحرية بحديث رسول الله - ρ -:" عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - τ- قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- ρ- اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِي كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ [3]"

وقد أجيب عن ذلك، بأن ما ورد فى أحاديث رسول الله - ρ - محمول على ما دون الرئاسة العليا من الولايات، فيكون المقصود بالعبد فى الحديث السابق هو العبد الذى يتولى إمارة حربية كقيادة جيش أو سرية أو غير ذلك من الأمور التى يسندها إليه الرئيس الأعلى فى الدولة، أو أن المقصود هو المبالغة والتأكيد فى وجوب السمع والطاعة للرئيس الأعلى للدولة؛ حتى على فرض كونه عبدًا حبشيًا أو أن المقصود هو السمع والطاعة للحر، الذى كان عبدًا، ثم عتق، وجاء الخطاب باعتبار ما كان عليه الحر من العبودية، أو لا يكون ذلك حال الاختيار أما حال الضرورة من تغلب بالقوة الجبرية فيجب الطاعة له لدرء الفتنة وحقن الدماء [4] .

والظاهر أن السبب فى أن هؤلاء العلماء قد اتجهوا إلى تأويل هذه الأحاديث هو معرفتهم بانعقاد الإجماع، الذى سبق ذكره، على أن الإمام لا يجوز أن يكون عبدًا؛ فوجب أن تصرف هذه الأحاديث عن ظاهرها؛ حتى لا يقع التعارض.

ويشير ابن رجب الحنبلى إلى أن هذا الحديث علم من أعلام النبوة؛ فقد اطلع الله تعالى نبيه على ما يكون من أحوال أمته، وأنه سيأتى عليها زمان يتولى فيه العبيد زمام أمور الأمة، كما حدث فى دولة المماليك[5].

٥- **الذكورة :** ويمكن القول بأن شرط الذكورة فى الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، من الشروط البديهية، التى تكاد تكون غير محتاجة إلى سياق

1- ابن حجر العسقلانى: فتح البارئ جـ١٣ص ١٣١.

2- الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٢٠.

3- رواه البخارى كتاب الأذان، باب٥٤، حديث رقم (٦٩٣)، وابن ماجه كتاب الجهاد، باب٣٩، حديث رقم (٢٨٦٠)، وأحمد فى مسنده، مسند أنس بن مالك، حديث رقم (١٢٤٥٥).

4- ابن رجب الحنبلى:جامع العلوم والحكم جـ٢ص ٧٧١.وكذا ابن حجر العسقلانى:السابق جـ١٣ص ١٣١ .

5 - ابن رجب الحنبلى: السابق نفسه .

الأدلـة، فـى عقـول أنـاس،تربوا فـى بيئـة إسـلامية وتشـربوا الثقافـة العربيـة الإسـلامية فـرئيس الدولـة لا يسـتغنى عـن الاخـتلاط بالرجـال والمشـاورة معهـم فـى الأمـور. والمـرأة ممنوعـة مـن هـذا الاخـتلاط؛ ولأنهـا لا تملـك الولايـة علـى نفسـها أو غيرهـا فـى أمـر النكـاح، فمـن بـاب أولـى ألا تملـك الولايـة العامـة علـى الأمة فأعباء السياسة والحكم تتنافى وطبيعة المرأة(١).

وينقل القرطبى لإجماع علماء الإسلام على شرطية الذكورة، فى تولية الرياسة العامة للمسلمين : **"وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إمامًا، وإن اختلفوا فى جواز كونها قاضية، فيما يجوز شهادتها فيه(٢)"**.

ويؤكد هذا الإجماع- أيضًا- ابن حزم القرطبى بل عنده يقين بأن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة (٣)

وجميع فرق الخوارج شاركت المسلمين هذا الإجماع، عدا: الشبيبية وهم أتباع شبيب بن يزيد الشيباني، فهو وأتباعه:" أجازوا إمامة المرأة منهم إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم. وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قتلت(٤)".

وقد استدل الحنابلة وغيرهم، على شرط الذكورة فى شخص الرئيس الأعلى للدولة بقوله تعالى : **چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ چ**(النساء:٣٤). فقوّامون مسلّطون على تأديب النساء فى الحق، وقد فضل الرجل على المرأة بزيادة العقل، وتوفير الحظ فى الميراث، والغنيمة، والجمعة والجماعات، والخلافة، والإمارة، والجهاد، وجعل الطلاق إليه إلى غير ذلك (٥).

ففى هذه الآية قوامة الرجال على النساء، والقوامة تقتضى أن يكون الرجل رئيسًا على المرأة يدبر أمورها، ويرعى مصالحها، وهذا يقتضى أن الرجل بيده زمام الأمر.وعلى هذا، فلا يجوز أن تتولى المرأة منصب الرياسة العليا فى الدولة الإسلامية لأن فى إسناد هذا المنصب إليها ما يخالف منطوق الآية ومفهومها؛ لأنه إذا كانت المرأة أقل كفاءة من الرجل فى إدارة شئون الأسرة، والأسرة عادة محدودة الأفراد، فمن باب أولى أن لا تكون لها القدرة، ولا الكفاءة المطلوبة فى إدارة شئون الأمة، وليس فى مقدورها أن تتقدم على الرجال فى هذا المقام. فغريزة الأمومة – وحدها -

[1] - سعيد حوى: الإسلام ص ٣٧٨ الطبعة الثانية سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م دار السلام، القاهرة.

[2] - القرطبى: الجامع لأحكام القرآن: المجلد الأول ص ٣١٤ طبعة سنة ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م دار الغد العربي، القاهرة .

[3] - ابن حزم الفصل جـ ٤ ص ١١٠.

[4] - عبد القاهر البغدادي: ت (٤٢٩هـ) الفرق بين الفرق. ص١١٠، تحقيق الشيخ محى الدين عبد الحميد (بدون تاريخ) مكتبة دار التراث، القاهرة .

[5] - ابن الجوزى زاد المسير. جـ ١ ص ٤٦.

تلزمها، بأعمال وتتطلب منها أداءها على نحو معين قد يستغرق وقتها معظمه؛ إن لم يكن كله[1] .

واستدل العلماء بحديث أَبِى بَكْرَةَ قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِى اللَّهُ بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ، لَمَّا بَلَغَ النَّبِيَّ- ρ- أَنَّ فَارِسًا مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً [2].

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن الرسول - ρ - نفى فلاح قوم، يولون أمرهم امرأة، ويفهم منه النهى عن إسناد الرئاسة العليا فى الدولة الإسلامية إلى المرأة، ويؤيد هذا أن الأمر فى الحديث جاء بصيغة المفرد المضاف، وهذه الصيغة تفيد العموم، من أجل هذا كان اشتراط الذكورية فيمن يتولى أمر الرئاسة العليا فى الدولة واجبًا .وهذا فهم الصحابى الجليل أبى بكرة قَالَ : فَعَرَفْت أَنَّ أَصْحَاب الْجَمَل لَنْ يُفْلِحُوا " ولم يقصد تَوْهِين رَأْى عَائِشَة، فِيمَا فَعَلَتْ. فالْمَعْرُوف مِنْ رأى أَبِى بَكْرَة أَنَّهُ كَانَ عَلَى رَأْى عَائِشَة فِي طَلَب الإِصْلاح بَيْن النَّاس، وَلَمْ يَكُنْ قَصْدهمْ الْقِتَال، وَلَمْ يَرْجِع أَبُو بَكْرَة عَنْ رَأْى عَائِشَة، وَإِنَّمَا تَفَرَّسَ بِأَنَّهُمْ يُغْلَبُونَ، لَمَّا رَأَى الَّذِينَ مَعَ عَائِشَة تَحْتَ أَمْرهَا، لِمَا سَمِعَ حديث الرسول فِى أَمْر فَارِس [3].

ويعترف أبو حامد الغزالى أن لبعض النساء صفات قيادية تؤهلها، وهي- حالات استثنائية كما مر سابقًا - وهى على فرض وجودها، لا يجوز إسناد القيادة العامة للأمة لها؛ لانعقاد الإجماع على المنع : " **فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال، وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة، وليس لها منصب القضاء، ولا منصب الشهادة، فى أكثر الحكومات**[4]".

وواقع البشرية وتاريخها الطويل، يشهد لذلك. فالناس بتجاربهم يعرفون أنه لا يصلح للقيادة العامة إلا الرجال، وإن صار منهن فى منصب رئاسة الدولة. فإذا حدث عكس ذلك فهو من باب الاستثناء، الذى لا يلغى القاعدة العامة؛ بل يؤكدها وذلك أن :" **اتجاهات حواء الفكرية والنفسية وسلوكياتها وردود أفعالها وميولها ورغباتها، إنما تنطلق بوجه عام من المنطلق الوجدانى والعاطفي**[5]" .

فطبيعة المرأة النفسية والجسمية، لا تتلاءم أبدًا مع هذا المنصب. فالملاحظ عليها إرهاف العاطفة وسرعة الانفعال وفيض الحنان وقد خلقت هذه الصفات فى المرأة لتستطيع بها أن تؤدى وظيفتها الأولى، وهى الأمومة والحضانة.وإذا كانت هذه الصفات لازمة لوازم الأمومة والحضانة، فقد تكون ضارة فى مضمار الرئاسة أما

[1] - الدكتور طه الدسوقى حبيش: المرأة والولاية ص ٦٣الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، القاهرة.
[2] - رواه البخارى كتاب المغازى، باب٨٢، حديث رقم (٤٤٢٥).
[3] - ابن حجر العسقلانى: فتح البارئ جـ١٣ ص .
[4] - الغزالى: فضائح الباطنية ص ١٨٠. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى طبعة سنة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
[5] - الدكتور محمد عثمان الخشت: وليس الذكر كالأنثى (دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة) ص ٥٩طبعة سنة ١٩٨٥م مكتبة القرآن، القاهرة .

الرجل فلا يندفع فى الغالب مع عواطفه ووجدانه، كما تندفع المرأة، بل يغلب عليه الإدراك والفكر والروى وهما قوام المسئولية والقيادة؛ بل إن الأبحاث الحديثة المحايدة تؤكد هذا المعنى، فكثير من الباحثين : " **وجدوا تبعية أكبر وانقيادًا أشد فى كل بنت صغيرة واستقلالية ونشاطا أكبر فى الأولاد**[1]" .

ولا يمكن الادعاء بل ذلك نتاج ضغوط البيئة؛ بل إن أكابر خبراء علم النفس يقولون:" إن العوامل البيولوجية تغلب على الشخصية، وإن تمتع الرجل بمزايا السيادة إزاء الرجل يرتبط بالطبيعة؛ خلافًا لما كان يعتقد بأنه مستمد من البيئة [2]".

٦- **العلم والاجتهاد :** لا شك أن العلم أمر محورى ورئيسى فى الحياة الإنسانية التى وجدت على ظهر الأرض.وإذا اختفى العلم من الأرض، فإن الحياة تصبح مستحيلة؛ بل وهو صفة الأنبياء وطريقهم وهو سبب الصلاح والفلاح، وهو من أعظم نعم الله على مخلوقاته[3] .

فلا عجب أن نجد الكثير من علماء الإسلام - من الحنابلة وغيرهم- حين يتحدثون عن رئيس دولتهم ومدى تحليه بالمعرفة، بل يشترطون فى رئيس الدولة أن يكون بلغ مرتبة الاجتهاد، فقد قال الشاطبي: " **إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى فى علوم الشرع**[4]".

ومال إليه القاضى أبو يعلى الحنبلي، وهو ما قرره الجويني: " فالشرط أن يكون الإمام مجتهدًا، بالغًا مبلغ المجتهدين، مستجمعًا صفات المفتين، ولم يؤثر فى اشتراط ذلك خلاف[5]".

ويعلل الرملى من الشافعية انتفاء الاجتهاد فى الحكام بعد عصر الخلفاء الراشدين، أنه خلاف الأصل، وهو السائد فى المتغلبين : " **وكون أكثر من ولى أمر الأمة بعد الخلفاء الراشدين غير مجتهد إنما هو لتغلبهم**[6]".

ولكن ابن تيمية الحنبلي، ينقل خلاف العلماء: " واختلفوا فى اشتراط العلم هل يجب أن يكون مجتهدًا، أو يجوز أن يكون مقلدًا ؟ أو الواجب تولية الأمثل فالأمثل كيفما تيسر؟ [1]".

---

[1] - مجموعة من علماء الغرب المتخصصين: النوع (الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف) ص ٤١ترجمة محمد قدرى عمارة مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

[2] - وحيد الدين خان (المفكر الهندي): المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية ص ٨٠ ترجمة سيد أحمد الندوى الطبعة الأولى سنة ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م دار الصحوة، القاهرة .

٣ - الدكتور راغب السرجاني: العلم وبناء الأمم ص ٨ وما بعدها الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م مؤسسة اقرأ، القاهرة .

٤ - الشاطبي: ت (٧٩٠هـ) الاعتصام جـ ٢ ص٣٦٢ الطبعة الثانية ١٤١١هـ - ١٩٩١م دار الكتب العلمية، بيروت.

٥ - الجوينى: غياث الأمم ص ٦٦.

٦ - شمس الدين محمد الرملى: ت (١٠٠٤هـ) نهاية المحتاج جـ ٧ ص ٤٠٩ (بدون تاريخ)، القاهرة .

فابن تيمية هنا لم يغرق فى المثاليات، ولا ينظر فى الواقع التطبيقى للسياسة فقد يكون الجمع بين الدهاء السياسى والحنكة فى التدبير، مع العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل، وإرجاعها إلى قواعد الشرع من الأمور العزيزة. ولذا فالواجب هو المواءمة واختيار المتاح المتيسر،بلا تعسف أو تساهل .

ولعل ابن تيمية قد دقق فى واقع الناس، ولم ينظر إلى هذا الواقع من منظور خاص،فعرف أن رجالات السياسة يفتقرون إلى العلم التخصصي، بالمعنى الدقيق؛ فلهم أن يقلدوا غيرهم فيخفف عنهم قائلا : " **والذى عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز فى الجملة، والتقليد جائز فى الجملة**[٢]".

والمنطلق الذى ينطلق منه ابن تيمية أن العلماء : " لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد،ويحرمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد [٣]"

وصفوة القول عند ابن تيمية أن: "الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد، فأما القادر على الاجتهاد: فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف[٤]".

وانتهى ابن تيمية إلى قول وسط، يجيز فيه التقليد؛ حتى لمن تكاملت عنده أهلية الاجتهاد، ولمن تعرض لأمور طارئة منعته من أداء دوره الاجتهادى فى هذه المسألة أو تلك : **"والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليله فإنه، حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بديله وهو التقليد كما لو عجز عن الطهارة بالماء [٥]"** .

وعند ابن تيمية- كذلك - أن الاجتهاد ليس هو أمرًا واحدًا، لا يقبل الانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهدًا فى فن أو باب أو مسألة، دون فن وباب ومسألة .كل شخص يجتهد بحسب طاقته وقوله هذا موافق للحياة العلمية فى عصرنا، التى تتطلب التخصص الدقيق .وغياب العالم الموسوعى من سمات حياتنا العلمية؛ ولذا يقرر ابن تيمية أن : **"من يعجز عن معرفة الأدلة التفصيلية فى جميع أموره يسقط عنه ما يعجز عن معرفته [٦]"** .

ويذهب الشهرستانى إلى أن جماعة أهل السنة - ولعل ذلك تحت ضغط الواقع - أجازوا للمقلدين تولى السلطة : "ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك؛ حتى جوَّزوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من

---

[١] - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ٣٣.
٢ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٢٠ ص ١١٢.
[٣] - السابق جـ٢٠ ص ١١٣.
[٤] - السابق: نفسه .
[٥] - السابق: نفسه .
[٦] - ابن تيمية: السابق جـ٢٠ ص ١١٨.

يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه فى الأحكام، ويستفتيه فى الحلال والحرام، ويجب أن يكون فى الجملة ذا رأى متين وبصر فى الحوادث نافذ [١]".

واعتبر ابن حزم القرطبى هذا الشرط من الشروط المستحبة أن تكون فى رئاسة الدولة، لا من الشروط الواجبة، التى تلزم الإمامة :" يستحب أن يكون عالمًا بما يخصه من أمور الدين من العبادات والسياسة والأحكام، مؤديًا للفرائض كلها لا يخل بشيء منها، مجتنبًا لجميع الكبائر، سرًا وجهرًا مستترًا بالصغائر [٢]".

وبه قال الغزالي، حيث قال:" وليست رتبة الاجتهاد مما لا بد منه فى الإمامة ضرورة؛ بل الورع الداعى إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع، فأى فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره، أو يعرفه بإتباع أفضل أهل زمانه[٣]".

٧- **العدالة :** العدالة صفة كامنة فى النفس، توجب على الإنسان اجتناب الكبائر والصغائر والتعفف عن بعض المباحات الخارمة للمروءة، وهى مجموعة صفات أخلاقية من التقوى والورع والصدق والأمانة والعدل ورعاية الآداب الاجتماعية، ومراعاة كل ما أوجبت الشريعة الالتزام به، وبناء على هذا الشرط، فلا يجوز تولية الفاسق .

ويبين ابن تيمية، معنى العدالة، بأنها تحمل المعنى الدينى المتمثل فى الصلاح والمعنى الخلقى الاجتماعى المتمثل فى المروءة : " **العدالة هى الصلاح فى الدين والمروءة، باستعمال ما يجمله ويزينه، وتجنب ما يدنسه ويشينه** [٤]".

والمعنى الاجتماعى للعدالة فى التحلى بالمروءة، فيكون بفعل ما يجمل الشخص ويزينه، وترك ما يدنسه وما يشينه فى العادات المعترف بها فى المجتمع.

وينقل كثير من العلماء، الإجماع على عدم تولية الفاسق الإمامة العظمى وأنها لا تنعقد له .وقال القرطبي:" **ولا خلاف بين الأمة فى أنه لا يجوز أن تعقد الخلافة لفاسق** [٥]".

ويبدو أن هناك خلافًا بين العلماء فى اشتراط العدالة، ليصح عقد البيعة. فالجمهور يشترط العدالة ويستدل بقوله- تعالى: **ﭽ ۀ ہ ۂ ۂ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ے ے ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ۇ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ﭼ(البقرة: ١٢٤).**

فلا يجوز الرئاسة العليا فى الدولة الإسلامية لظالم أو فاسق، كما أنه لا يجوز أن يسند منصب الرياسة العامة لمن لا يتصف بالعدالة؛ لأن العهد هنا معناه الإمامة. والظالم: يعنى الكافر أو الفاسق[٦].

---

١ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٦٤.
٢ - ابن حزم:الفصل جـ٤ ص ١٢٩.
٣ - أبو حامد الغزالى: السابق ص ١٩١.
٤ - ابن تيمية السياسة الشرعية ص ١٨٦.
٥ - القرطبى: الجامع لأحكام القرآن جـ ١ ص ٣١٥.
٦ - ابن الجوزى: زاد المسير جـ ١ ص ١٢٤.

كما استدلوا بقوله - تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﭼ(النساء: ٥٨) .والآية تتناول حكام المسلمين بقرينة: وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، الذى هو القسط وضد الجور، ومعناه إيصال الحقوق إلى مستحقيها من أفراد الرعايا.وأمره- تعالى - أمة الإسلام حكامًا ومحكومين بأداء الأمانات والحكم بالعدل من أحسن الأشياء؛ لأن قوام الحياة الكريمة هو النهوض، بأداء الأمانات، والحكم بالعدل. والفاسق والفاجر لا يتأتى منه أداء الأمانات إلى أهلها، كما لا يتأتى منه الحكم بالعدل، ولا يوثق بأوامره ونواهيه فيختل به أمر الدين والدنيا.

قال الجمهور، إنه قد ثبت أن صفة العدالة مطلوبة فى الشاهد والقاضي، ولا خلاف فى أن منصب الرئاسة أعظم شأنًا وأعلى قدرًا منهما، فيما يتعلق بأمر الدين؛ لأن الأمور التى تسند للقاضى والشاهد يسند للرئيس مثلها وزيادة، وإذا كان فقد العدالة مانعًا للقاضى من تقليد القضاء، ومن قبول شهادة الشاهد، فإن كونه مانعًا من تقليد الرئيس الأعلى، منصب الرئاسة من باب أولى إذ هو أعلى منزلة منهما [1].

إن فاقد العدالة لا يصلح لأمور الدين؛ حيث إنه لا يوثق بأوامره ونواهيه، ومن جهته يختل أمر الدين والدنيا[2] ومنه نعلم أن فاقد العدالة غير مؤتمن على جباية الأموال، من مواردها، وإنفاقها على مستحقيها، والتصرف فيها على الوجه الشرعي. يضاف إلى ذلك أن من الحقوق والواجبات ما هو مناط بالرئيس: كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وإنصاف المظلوم.وفاقد العدالة لا يؤتمن على كل ذلك؛ فلا تتحقق المصلحة من تقليده منصب الرئاسة وهو لا يستطيع النظر فى حق نفسه، فكيف يوكل إليه النظر فى مصالح غيره وتدبير شئونهم؛ لأنه لا يتمكن من ذلك، إلا إذا كان عدلاً مع نفسه، فمن لم يقاوم عقله هواه، ونفسه الأمارة بالسوء ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه فمن باب أولى ألا ينهض بسياسة غيره[3].

ويوجد فريق من أهل العلم لا يشترط العدالة فى الرئيس الأعلى. وممن قال بهذا القول كثير من علماء الأحناف، مع أن الأصل عندهم أن يكون عدلا، وقال بجواز انتفاء العدالة مع الكراهة.وممن وافقهم الأحناف وابن حزم، وابن الأزرق المالكي[4].

واستدل هؤلاء العلماء بالقياس على الصلاة: إنه قد صح إمامة غير العدل فى الصلاة، فتصح إمامته فى رئاسة الدولة الإسلامية، بجامع الإمامة فى كل منهما.

---

1 - القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٢٠ ص ٢٠١.
2 - البيجورى: تحفة المريد ص ٢٥٩.
3 - الجوينى: غياث الأمم ص ٨٨.
4 - ابن الأزرق: ت (٨٩٦هـ) بدائع السلك فى طبائع الملك جـ١ ص١٩٠.تحقيق الدكتور: على سامى النشار الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م دار السلام، القاهرة.

والذى يدل على صحة إمامة غير العدل فى الصلاة عندهم، حديث أبى هريرة قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- ρ- :" **الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَالصَّلاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ، وَالصَّلاةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ** [1]".

وباستقراء التاريخ، ثبت أن الصحابة- τ- قد رضوا بتقليد خلفاء بنى أمية الرئاسة العليا فى الدولة الإسلامية، مع أن بعضهم كان فاقدًا للعدالة، وقد صلوا خلفهم، ولو كانت العدالة شرطًا لما فعلوا ذلك .

ويمكن الجمع بين القولين فكلام الجمهور ينصب على حال الاختيار وكلام الأحناف ومن تابعهم ينصب على حال الاضطرار وهو ما فهمه القاضى أبو يعلى من مسلك الإمام أحمد.

فمن المعروف أن ما عليه نهج علماء السلف الصلاة والجهاد، مع كل إمام برًا كان أو فاجرًا؛ لأن هذا من طاعة الله، فهم يطاعون فى طاعة الله ويعصون فى معصيته. لم يخرج الإمام أحمد عن هذا المنهج، فقد روى عن الإمام أحمد ألفاظ تقتضى إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل:"**ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا عليه، برًا كان أو فاجرًا، فهو أمير المؤمنين** [2]" .

وقال الإمام أحمد- أيضًا - فى رواية أخرى:" جور السلطان لا ينقص فريضة من فرائض الله التى افترضها على لسان نبيه- ρ- جوره على نفسه وتطوعك وبرك تام إن شاء الله – تعالى - يعنى الجماعة والجمعة والجهاد معهم [3]".

بل ووصل الأمر- صراحة - عند الإمام أحمد؛ حتى فى الأمراء المعروفين بالفسق من شرب الخمر ونهب المال العام. فأحكام الإسلام معهم ماضية وطاعتهم فى غير معصية فريضة، كما جاء فى رواية عنه : "**فإن كان أميرًا يعرف بشرب المسكر والغلول** [4]" .

إذن فمقصود الإمام أحمد، فيما مضى - كما يرى القاضى أبو يعلى - الحكام المتغلبين، لا فى حالة الاختيار من قبل أهل الحل والعقد. فالإمام أحمد يشترط– كغيره - العدالة والعلم فى حالة الاختيار؛ لأن هناك روايات أخرى تذم الحكام الظالمين. فإذا وجد:"**عارض يمنع من نصبة العدل العالم الفاضل، وهو أن النفوس قد سكنت إليهم-غير العدول- وكلمتهم عليه أجمع، وفى العدول عنهم يكثر الهرج** [5]".

[1] - رواه أبو داود كتاب الجهاد، باب٣٣، حديث رقم (٢٥٣٣).
[2] - القاضى أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٣٤.
[3] - القاضى أبو يعلى طبقات الحنابلة جـ٢ ص ٣٦.
[4] - القاضى أبو يعلى: السابق ص ٢٩.
[5] - السابق: ص ٢٩.

فالنظر إلى المصالح العليا للأمة، وبمن تستقر بهم الأحوال وتسكن إليهم النفوس واختيار غيرهم يؤدى إلى الفساد والتفرق؛ فى تلك الحالة يجوز اختيار من هم أقل عدالة من غيرهم .

والظاهر أن ابن تيمية مال إلى ذلك الرأي، فإذا لم يوجد من يتوافر فيه الشروط، أو وجد العدل واختل فيه شرط آخر، جاز للضرورة، إذ المهم تحصيل المصالح وتكميلها، ومنع المفاسد وتقليلها، بحسب الإمكان:"**يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلح الموجود** [1]".

ولا يكتفى ابن تيمية بذلك، بل يجب مع ذلك السعى فى إصلاح الأحوال؛ حتى يكمل فى الناس ما لا بد منه من أمور الولايات والإمارات، ونحوها. فالعمل الدعوى هنا لا يمكن أن ينفصل عن العمل السياسي، فالسعى لإيجاد المواطن الصالح عن طريق الدعوة والتربية أمر واجب على المجتمع .ويضرب ابن تيمية لذلك مثالين من الفروع الفقهية : "**كما يجب على المعسر السعى فى وفاء دينه وإن كان فى الحال لا يطلب منه، إلا ما يقدر عليه، كما يجب الاستعداد للجهاد، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب** [2]".

ولا يحلق ابن تيمية فى الخيال الجامح، بل ينظر للأمور نظرة واقعية؛ تتخذ من القواعد الشرعية، ومجملات الشرعية ومقاصدها العامة الأساس المتين لها .فمدار الشريعة على قوله- تعالى: **چ ہ ۂ ۀ ھ چ(التغابن: ١٦)**. وقوله تعالى : **چ ٹ ٹ ڈ ڤ چ(** آل عمران: ١٠٢**)**.

فالأحكام الشرعية المتعلقة بالاجتماع الإنساني، وتطبيقها على واقع الناس ينظر إليها بمنظار القدرة والاستطاعة، مع تحصيل المصلحة ودفع المفسدة - بقدر الإمكان - ومن هذا الأساس يقرر ابن تيمية:"**أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها فإذا تعارضت، كان تحصيل أعظم المصلحتين، بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع** [3]".

مع أن الأصل الذى اتفق عليه العلماء،على أنه لا بد فى رئيس الدولة أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة، وقد وسئل بعض العلماء إذا لم يوجد من يولى القضاء إلا عالم فاسق، أو جاهل دين، فأيهما يقدم ؟ فقال: إن كانت الحاجة إلى الدين أكثر؛ لغلبه الفساد، قدم الدين.وإن كانت الحاجة إلى العلم أكثر لخفاء الحكومات قدم العالم. وأكثر

[1] - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ٣٣.
[2] - ابن تيمية: السابق نفسه.
[3] - ابن تيمية: السابق ص ٧١.

العلماء يقدمون ذا الدين، فالحاجة الملحة وبغية إصلاح الخلل السائد فى المجتمع هو مناط الاختيار، عند ابن تيمية [1].

٨- **الكفاءة الجسمية و النفسية :** والمقصود بالكفاءة الجسمية : سلامة الحواس والأعضاء التى يؤثر فقدانها على الرأى والعمل . كذهاب البصر والنطق والسمع فهذه تؤثر فى الرأي، وفقدان اليدين والرجلين يؤثر فى النهوض وسرعة الحركة، وتشوه المنظر وتضعف من هيبة الإمام، فى نفوس الرعية . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الشرط، فى قصة طالوت وذلك فى قوله- تعالى : **ﭽ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﭼ(البقرة: ٢٤٧).**

والإشارة القرآنية تضمنت شرطين:الشرط الأول هو أن الملك لابد أن يكون من أهل العلم؛ وذلك لأن الجاهل ذليل مزدري، غير منتفع به:والشرط الثانى صحة الجسد، بأن يكون جسيمًا صحيح البدن؛ لأنه أعظم فى النفوس وأهيب فى القلوب[2].

والمقصود بالكفاءة النفسية، أن يكون شجاعًا جريئًا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرًا بها كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفًا بالدهاء، قويًا على معاناة السياسة وحسن التدبير؛ ليصبح له بذلك ما جعل له من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح: " **لتتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة** [3]".

لماذا كل هذه الصفات ؟ الجواب حتى يكون الشخص المنوط به تحمل أعباء القيادة العامة قادرًا على سياسة الرعية،وتدبير مصالحهم الدينية والدنيوية؛ ولذلك فلا يولى إلا من كان عنده القدرة على ذلك، ففى الحديث المشهور أن النبي- ρ - قال:" **أَبَا ذَرٍّ إِنِّى أَرَاكَ ضَعِيفًا وَإِنِّى أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِى لا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ وَلا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ [4]**".

فإذا كان هذا فى الولاية الصغرى وفى الأموال، فمن باب أولى فى الإمامة العظمى الشاملة للقيام بأعباء الولايات الصغرى والكبرى والأموال وغيرها.

أما عن شرط سلامة الحواس فمنها السمع والنطق؛ لأن الوقوف على مصالح المسلمين والرأى والتدبير يتوقف عليهما. يقول القاضى أبو يعلى :"**أما الصمم والخرص، فيمنعان ابتداء عقد الإمامة**[5]، والتعليل الذى يقدمه أبو يعلى : " **لأنهما**

---

[1] - السابق: نفسه .

[2] - النسفى: تفسير القرآن الجليل جـ ١ ص ١٦٣ .

[3] - ابن رضوان المالقى: ت (٧٨٢هـ) الشهب اللامعة فى السياسة النافعة ص ٦٠ تحقيق الدكتور على سامى النشار الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م دار السلام القاهرة .

[4] - رواه مسلم كتاب الإمارة، باب٤، حديث رقم (٤٨٢٤)، وأبو داود كتاب الوصايا، حديث رقم (٢٨٦٨)، والنسائى كتاب الوصايا، باب١٠، حديث رقم (٣٦٦٧).

[5] - القاضى أبو يعلى: السابق ص ٣١.

يؤثران فى التدبير والعمل [1]"،وإن اختلف العلماء فى استدامة العقد، لمن طرأ عليه ذلك؛ لجواز قيام الإشارة مقام الكلام والسماع.

وكذلك البصر، فهو من الشروط التى يجب توافرها ضرورة؛ لأن الأعمى لا يستطيع أن يدبر أمر نفسه، وهو ما لا يسمح له أن يدبر أمر المسلمين. يقول أبو يعلى:" **أما ذهاب البصر، فيمنع من عقدها واستدامتها؛ لأنه يبطل القضاء ويمنع من جواز الشهادة؛ فأولى أن يمنع من صحة الإمامة**[2]".

أما فى الولاية الصغرى، فجائز؛ لأن النبي- ρ - ولى ابن أم مكتوم وهو رجل أعمى على المدينة عدة مرات .

أما النقص الذى يمنع الخليفة من مباشرة الأعباء المقررة على المنصب ولا يحول دون قيامه بسائر اختصاصاته وسلطاته، كالنقص المؤثر فى المظهر،كجدع الأنف وسمل إحدى العينين، فهذا لا يخرجه من الإمامة بعد عقدها، اتفاقًا؛ لعدم تأثيره فى شيء من حقوقها أما فى الاختيار: فالعلماء فيه على رأيين، منهم من أجاز، ومنهم من منع؛ ليسلم الولاة من شين يعاب ونقص يزدري؛ فتقلّ هيبتهم، وفى قلّتها نفور عن الطاعة، وما أدى إلى هذا فهو نقص فى حقوق الأمة .والنقص المؤدى إلى العجز الجزئي، ويؤثر فى أداء بعض الأعمال، كقطع إحدى اليدين أو الرجلين، وهذا من شأنه أن يحول دون اختياره للخلافة؛ لعجزه عن كمال التصرف ولم يختلف الفقهاء فى ذلك، وإنما اختلفوا فى استدامتها [3].

والواقع أنه ليس هناك حدّ معين لهذا الشرط وإنما لكل زمان بحسبه فالمهم ألا يكون هناك قصور، يخلّ بالمقاصد التى من أجلها نصب الإمام ولعل اشتراط الفقهاء الكفاءة الجسمية والنفسية نابع من القاعدة الشرعية:ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. فالأعباء الجسام التى يتحملها من يقوم بأمر رعايا الدولة وهو قيم على شئونهم لا بد أن يتصف بصفات جسمية ونفسية تؤهله للقيام بتلك الأعباء، وإلا ففاقد الشئ لا يعطيه.

٩- القرشية: قريش القبيلة ينتمى إليها الرسول- ρ - ولها مكانة بين العرب فى الجاهلية والإسلام فقد كانت تسمى فى الجاهلية بالعالمية، لعلمهم وفضلهم. وأطلق عليها فى الجاهلية آل الله، وجيران الله،وسكان حرم الله [4].

هذا يمكن لنا أن نطلق عليه - إن صح التعبير- مكانة معنوية، أما مكانتها المادية فقد كانت مكة مدينة تجارية عظيمة، بجوار مكانتها الدينية، كخدام لزوار البيت الحرام، ومما ساعد على تلك المكانة عقد حلف الفضول.وقد استطاعوا تدريجيًا

[1] - السابق: نفسه .

[2] - السابق:ص ٣٠.

[3] - السابق: ص ٣٠ وما بعدها.

[4] - ابن عبد ربه الأندلسى: ت (٣٢٨هـ) كتاب العقد الفريد جـ ٣ص ٣١٣طبعة سنة ٢٠٠٤م الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة .

السيطرة على القبائل المحيطة بمكة واشتد نفوذهم فى أجزاء متفرقة فى الجزيرة العربية؛ لحاجتهم إلى تأمين قوافلهم التجارية[1].

وقد تميزت قريش بمميزات، أشعرتهم بمكانتهم بين القبائل العربية. فقد عاشوا عيشة حرية واستقلال وعزة وشرف، لا يمكن أن تقر بالطاعة لأحد لدرجة أن "كارل بروكلمان" يقول:" **وليس من شك فى أن شعور الشرف الذى كان بالغ الحساسية فى الصحراء، قد وجد فى مكة** [2]".

وزادت هذه المكانة بالإسلام، فرجال الدعوة الأوائل من قريش قد نقلوا الدعوة إلى المدينة، وكانوا أساتذة للأنصار وتكاتفًا معًا؛ حتى فتح الله عليهم مكة، وقال النبى كلمته المشهورة ردًا على كلمة حماسية صدرت من بعض الأنصار :"**اليوم أذل الله قريشًا**" فقال النبي- ρ -: " **الْيَوْم يَوْم الْمَرْحَمَة، الْيَوْم يَعِزّ الله قُرَيْشًا** [3]".

وبعد الفتح الأعظم تحمل رجالات قريش عبء قيادة العرب إلى الفتوحات المظفرة، ونشر الإسلام فى أرجاء المعمورة .فالعرب بطبيعتها لا يمكن أن تنقاد إلا إلى هذا النفر من قريش، ومن هنا قال الصديق- τ- مقولته يوم السقيفة بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى : " **ولكنكم عرفتم هذا الحى من قريش، بمنزلة من العرب، ليس بها غيرهم، وأن العرب لن تجتمع إلا على رجل منهم** [4]".

ومن هنا يتبين لنا السر فى أن جماهير علماء المسلمين من أهل الحديث والسنة وفقهاء المذاهب الأربعة، ومنهم فقهاء الحنابلة- بطبيعة الحال - ذهبوا إلى اشتراط أن تكون ولاية المسلمين العامة بيد قرشي. ويستدلون بحديث معاوية قال: فَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ- ρ - يَقُولُ: " **إِنَّ هَذَا الأَمْرَ فِى قُرَيْشٍ لا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إلا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ،مَا أَقَامُوا الدِّينَ** [5]"، وحديث أَبِى هُرَيْرَةَ- τ- أَنَّ النَّبِىَّ- ρ -: " **قَالَ النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِى هَذَا الشَّأْنِ مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ** [6]".

---

[1] - الدكتور على حسن إبراهيم: التاريخ الإسلامى العام ض ١١٠ وما بعدها الطبعة السادسة ٢٠٠٥م مكتبة النهضة المصرية.

[2] - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٠ ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكى الطبعة الثانية عشر سنة ١٩٩٣م دار العلم للملايين بيروت .

[3]- ابن حجر العسقلانى: فتح البارئ جـ ٧ص٦٠١ وقارن الدكتور منير الغضبان: المنهج الحركى للسيرة النبوية، ص ٤٤٤.

[4]- الدكتور أكرم ضياء العمرى: عصر الخلافة الراشدة ص ٤٨ الطبعة الخامسة سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م مكتبة العبيكان، الرياض .

[5]- رواه البخارى كتاب المناقب، باب٢، حديث رقم (٣٥٠٠)، وأحمد حديث معاوية بن أبى سفيان، حديث رقم (١٧٣١٥).

[6]- رواه البخارى كتاب المناقب، باب١، حديث رقم (٣٤٩٥)، ومسلم كتاب الإمارة، باب١، حديث رقم (٤٨٠٤)، وأحمد مسند أبى هريرة، حديث رقم (٧٥٠٨).

ولذلك قال الإمام أحمد:"**الخلافة فى قريش ما بقى من الناس اثنان ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها،ولا يخرج عليهم، ولا نُقر لغيرهم بها،إلى قيام الساعة** [1]".

فقد حكى الإجماع كثيرون، منهم : النووى حيث قال فى شرحه لحديث الناس تبع لقريش: هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أن الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع فى زمن الصحابة والتابعين، فمن بعدهم، بالأحاديث الصحيحة[2]، وممن حكى هذا الإجماع أيضًا الماوردي[3]، والغزالي[4]، وابن خلدون[5].

ولكن الحافظ ابن حجر يعترض على حكاية هذا الإجماع؛ لأن من يثبت هذا الإجماع يحتاج إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك. فقد قال : إن أدركنى أجلي، وقد مات أبو عبيدة، استخلفت معاذ بن جبل .ومن المعروف أن معاذ بن جبل أنصارى لا نسب له فى قريش. فهنا احتمالان: الأول - لعل الإجماع انعقد بعد عمر، على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيًا، الثاني- أن يكون قد تغير اجتهاد عمر فى ذلك [6].

أول من قال بعدم اشتراط القرشية الخوارج، الذين خرجوا على الخليفة الراشد على بن أبى طالب، إذ جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش وكل من نصبوه- برأيهم - وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان عندهم إمامًا [7] .

وجمهور المعتزلة يرى جواز الإمامة فى غير قريش، إلا أنهم لا يجيزون تقديم النبطى على القرشى .وبعضهم يرى أن الإمامة تصلح فى غير قريش فإذا اجتمع قرشى و نبطى قدمنا النبطي؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة.وبعضهم يرى أن القرشى أولى بها من الذى يصلح لها من غير قريش، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره [8] .

ويرد الباقلانى - من أئمة الأشاعرة - على هؤلاء المخالفين لشرط القرشية فى الإمامة العظمى بأمرين: الأول بإثبات شرط القرشية فيها فقال :"**و يجب أن يعلم أن الإمامة لا تصلح إلا لمن تجتمع فيه شرائط، منها:أن يكون قرشيًا؛ لقوله- ρ - الأئمة**

---

[1] - القاضى أبو يعلى: طبقات الحنابلة جـ1 ص ٢٦.
[2] - النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم جـ١٢ ص ٢٠٠.
[3] - الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٦ طبعة سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م دار الكتب العلمية، بيروت
[4] - الغزالى: فضائح الباطنية ص ١٨٠.
[5] - ابن خلدون المقدمة جـ ٢ص ٥٦٨.
[6] - ابن حجر العسقلاني: فتح البارئ جـ ١٣ ص ١١٩.
[7] - الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٢٠.
[8] - عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين ص ٢٧٥ الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م دار الكتب العلمية، بيروت.

من قريش[1]" الثاني: بإثبات تواتر أحاديث إمامة قريش:" **قد تواترت واتفقت على المعنى، وإن واختلفت ألفاظها** [2]".

مع أن ابن خلدون ينسب إلى الباقلانى أنه من القائلين بنفى اشتراط القرشية فى السلطة العليا للمسلمين ،وعلل ذلك بأنه:" لما أدرك ما عليه عصبية قريش من التلاشى والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية؛ وإن كان موافقًا لرأى الخوارج؛ لما رأى عليه حال الخلفاء لعهده [3]".

أما الجويني، فقد مال إلى عدم اشتراط القرشي، وجزم بأن ما قد ورد فى ذلك أخبار الآحاد، لا يحتج به فى مثل هذه المسائل: "**وهذا مسلك لا أوثره فإن نقلة هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ عدد التواتر**[4]".

ولكن ابن حزم يقول : رواية الأئمة من قريش، جاءت مجيء التواتر رواها أنس بن مالك، و عبد الله بن عمر بن الخطاب، ومعاوية، وروى جابر بن عبد الله، وجابر بن سمرة، وعبادة بن الصامت معناها[5].

أهم أدلة الفريق الذى لا يشترط القرشية فى القيادة العامة ما يلي:

- بقول الأنصار يوم السقيفة (منا أمير و منكم أمير) قالوا: فلو لم يكن الأنصار يعرفون أنه يجوز أن يتولى الإمامة غير قرشي، لما قالوا ذلك.

- وبحديث أنس بن مالك:قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- ρ -:" **اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِي كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ** [6]"، فالحديث أوجب الطاعة لكل أمام وإن كان عبدًا، فدل على عدم اشتراط القرشية.

- واستدلوا أيضًا بقول عمر بن الخطاب - τ -: إن أدركنى أجلي، وأبو عبيدة حى استخلفته.. وإن أدركنى أجلي، وقد مات أبو عبيدة، استخلفت معاذ بن جبل[7] .

- ومنهم من قال : إن هذه الأحاديث التى يستدل بها جمهور أهل السنة إنما هى على سبيل الإخبار، و ليس فيها أمر يجب امتثاله .

والذى تميل إليه النفس هو أنه يشترط القرشية فى الخلافة العامة للمسلمين لقوة الأدلة، التى يحتج بها عموم أهل السنة. فهذا عند العمل بالأصل أما الضرورة والتغلب ونحو ذلك، فقد تسامح العلماء مع الحكام من غير قريش واعتبروا صحة الأحكام التى تصدر عنهم تخفيفًا على الناس، وخروجًا من الحرج، والعمل بالطاقة قدر الإمكان.

---

[1]- الباقلانى: الإنصاف فى مسائل الخلاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ١١٣.

[2]- الباقلاني: التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص ١٨٢طبعة سنة ١٣٦٦هـ-١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م دار الفكر العربي، القاهرة .

[3] - ابن خلدون المقدمة جـ٣ ص ٥٦٩.

[4] - الجوينى: غياث الأمم ص ٨٠.

[5] - ابن حزم: الفصل جـ ٤ ص ٧٤.

[6] - سبق تخريجه.

[7] - رواه أحمد أول مسند عمر، حديث رقم (١٠٣)، وصحح إسناده الشيخ أحمد شاكر.

ويمكن القول بأن الخلافة فى قريش ما أقاموا الدين، كما هو مذكور فى بعض الروايات – صراحة - وكما قال أبو بكر- τ-: **" إن هذا الأمر فى قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره [1]"**.

فعلة اشتراط النسب القرشي، هو إقامة الدين، فإذا لم يقوموا بأمر الله، ولم يستقيموا على شرعه فليست لهم خصوصية فى الأمر. وباستقراء التاريخ تبين أن هذا الأمر لم يزل فى قريش، جيلاً بعد جيل، إلى أن استخفوا بأمر الله، واستهانوا بأمور الدين، ولم يستقيموا على طاعة الله؛ مما نتج عنه ضعفهم وتلاشى سلطانهم، فلم يبق لهم فى التاريخ إلا الاسم المجرد، وخرجت الرئاسة منهم، بشكل نهائي.

ولعل الحكمة – أيضًا - المصلحة فى اشتراط النسب القرشى كما بينها ابن خلدون هى العصبية، التى تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة[2].

فوجود العصبية لصاحب المنصب تسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها؛ وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مضر، وسائر العرب يعترف لهم بذلك. فلو جعل الأمر فى سواهم؛ لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم؛ فتتفرق الجماعة، وتختلف الكلمة. والشارع حريص على اتفاقهم ورفع التنازع بينهم؛ فاشتراط نسبهم القرشى فى هذا المنصب - وهم أهل العصبية- يكون أبلغ فى انتظام الملة واتفاق الكلمة [3].

ويظهر لنا أن اشتراط القرشية، إنما هو لدفع التنازع؛ فالعلة المشتملة على المقصود من القرشية وجود العصبية، فهى مشترطة فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لقصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية قل أن يكون الأمر الشرعى مخالفًا للأمر [4] .

١٠- عدم الحرص عليها : إنّ كل شخص حريص على السلطة، ويضحى بكل قيمة فى سبيل الوصول إليها يصاب- عادة - بداء العظمة، وهو مرض من أمراض النفس، خطير. فإذا تمكن صاحبه من الحصول على السلطة، أصيب بالغرور والتكبر مما يجعله يميل إلى العدوانية، لكل من يتصور أنه ينال من مكانته المزعومة، وينظر إلى الناس من فوق جبل عال؛ فيراهم صغارًا .وبالتالى لا يحترم مشاعر الآخرين

---

[1] - ابن حجر: فتح البارئ: جـ١٣ ص ١١٦.
[2] - ابن خلدون: المقدمة جـ ٢ ص ٥٦٩
[3] - السابق: ص ٥٧٠ بتصرف واختصار.
[4] - السابق: نفسه.

ويتعامى عن رؤية الأمر على حقيقته، فهو مصاب بما يمكن أن نطلق عليه "العمى الوجداني"، وسببه مرض جنون العظمة[1].

وبالجملة، فمفاسد الحرص على السلطة، وإهدار كل قيمة فى سبيلها غير محصورة لتحقيق الذات المتضخمة بالكبر والتعالي؛ ولذا نهانا القرآن الكريم عنه: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾(الإسراء: ٣٧).

أيها الإنسان: ولا تمش فى الأرض متكبرًا مختالاً؛ فإنك مهما فعلت، فلن تخرق الأرض بشدة وطأتك، ولن تبلغ، مهما تطاولت أن تحاذى بطولك قمم الجبال، فلا ينبغى للعاجز أن يَبْذَخَ ويستكبر[2]. وفى القرآن أيضًا: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾(القصص: ٨٣).

هى الجنة نجعلها، مأوى ومسكنًا، للذين لا يريدون علوًا فى الأرض ولا فسادًا، لا يريدون استطالة على الناس وتعاليًا وتكبرًا عليهم وبغيًا، ولا إفسادًا لهم، والعاقبة المحمودة لأهل الإيمان والتقوى: **"ولم يعلق الموعد بترك العلو والفساد، ولكن بترك إرادتهما وميل القلوب إليهما** [3]".

من هنا نستطيع أن ندرك لماذا نص النبي- ρ - على هذا الشرط، وجعل الحرص عليها، بغير مصلحة شرعية، تهمة يعاقب عليها بمنعه منها فى أحاديث متعددة منها حديث عبد الرحمن بن سمرة قال : قال لى رسول الله - ρ - : **" يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ: لا تَسْأَلْ الإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا .وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ، أُعِنْتَ عَلَيْهَا**[4]"، عَنْ أَبِي مُوسَى الأشعرى - τ-: قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ- ρ - أَنَا وَرَجُلانِ مِنْ قَوْمِي، فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ أَمِّرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَقَالَ الآخَرُ مِثْلَهُ فَقَالَ: **"إِنَّا لا نُوَلِّى هَذَا مَنْ سَأَلَهُ ولا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ** [5]".

ولنا أن نسأل: إذا كان ذلك الأمر كذلك، ما الذى جعل القاضى أبا يعلى يجعل طلب الإمارة والدخول فيها جائزًا، غير مكروه؟ يقول: **" ومع ما جاء عن النبي- ρ - فى ذم القضاء، فأولى أن تكون الإمامة الكبرى كذلك، إذ ليس طلبها، ولا الدخول فيها مكروها** [6]".

---

[1] - الدكتور سيد صبحي: الإنسان وصحته النفسية ص ٢٦١.طبعة سنة ٢٠٠٣م مكتبة الأسرة، القاهرة.

[2] - ابن الجوزى: زاد المسير المجلد الثالث جـ٥ ص ٢٧.

[3]- النسفى: تفسير القرآن الجليل جـ٢ ص ٦٨٩.

[4] - رواه البخارى كتاب الأيمان والنذور، باب١، حديث رقم (٦٦٢٢)، ومسلم كتاب الأيمان، باب٣، حديث رقم (٤٣٧٠)، وأبو داود كتاب الخراج، باب٢، حديث رقم (٢٩٢٩).

[5]- رواه البخارى كتاب الأحكام، باب٧، حديث رقم (٧١٤٩).

[6] - القاضى أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٣٥.

ويقدم القاضى أبو يعلى دليله، بأن أهل الشورى من الصحب الكرام قد طلبوها لأنفسهم: **"وقد تنازعها أهل الشورى، فما رد عنها طالب، ولا منع منها غالب** [1]".
ويعلل مسلك الصحب الكرام بحاجة الناس للإمارة ومصلحة الدين وتعليل ذلك عند القاضى :"ولأن الناس بحاجة إلى ذلك، لحماية البيضة، والذب عن الحوذة، وإقامة الحدود واستيفاء الحقوق [2]".

والإجابة عن السؤال المطروح: أنه فى حال تقديم الإنسان لنفسه لمصلحة شرعية؛ كأن يكون أهلاً لهذا المنصب، ولا يوجد غيره، وخشى إن تأخر الفتنة والضياع، فله أن يقدم نفسه، بنية المصلحة الشرعية، لا بنية الحرص عليها:" **فالقائم بالأمر، عند خشية الضياع يكون كمن أُعْطى بغير سؤال، لفقد الحرص– غالبًا -عمن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص فى حق من تعين عليه، لكونه يصير واجبًا عليه** [3]"
أما طلب الإمارة للحرص على الدنيا، وطلب العلو فيها:"**فإنه يستلزم شرًا عظيمًا، قبل وقوعه،وفى السعى فى أسبابه، وبعد وقوعه بالخطر العظيم يقع فيه صاحب الولاية، من الظلم والتكبر، وغير ذلك من المفاسد** [4]".

ثالثا - مسئوليات ومهام رئيس الدولة .

(أ)- مسئولية الحاكم فى القرآن الكريم

إن الإنسان فى المفهوم القرآنى مسئول أمام الله- تعالى- عن تصرفاته، كما هو مسئول عن تصرفه ولا يوجد فى الإسلام من هو بمنأى عن المسئولية ابتداءً من رئيس الدولة الإسلامية- وهو أعلى سلطة فى الدولة- إلى أصغر فرد فيها، فكل فرد فى الدولة الإسلامية مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله وأقواله، أمام الله - سبحانه وتعالى- إلى جانب مسئوليته، تجاه القوانين والأعراف والأخلاقيات السائدة فى مجتمعه.
ولا يستطيع أن يزعم أحد أن رئيس الدولة بعيد عن المسئولية أمام الله- تعالى- أو أمام مجتمعه، الذى يحكمه. فليس لرئيس الدولة مكانة خاصة، تعفيه من النصح أو المحاسبة من أفراد الدولة الإسلامية، فهو فرد من أفرادها، إلا أن الأمة اختارته؛ ليكون ممثلاً لها، عن طريق عقد، وليكون وكيلاً عن الأمة فى تدبير شئونها .مع مسئوليته فى المحافظة على أحكام الشريعة الإسلامية أو على حد تعبير ابن تيمية :" **فإن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، الولاة نواب الله على عباده وهم**

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق نفسه .
[3] - ابن حجر: الفتح جـ١٣ ص ١٢٦.
[4] - ابن رجب الحنبلي: رسالة ذم المال والجاه ص ٤٧ ضمن مجموع رسائل ابن رجب الحنبلى تحقيق ناصر النجار طبعة سنة ٢٠٠٥م مكتبة أولاد الشيخ للتراث، القاهرة .

وكلاء العباد عن أنفسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة [١]" .

فالادعاء بعدم مسئولية رئيس الدولة، وأن السلطان لا يعتريه الخطأ ليست إلا من رواسب الفرعونية الاستبدادية، التى تدعو إلى تقديس الحاكم وتأليهه، والتى تناقض القواعد المقررة فى العقيدة الإسلامية. ومن المعلوم أن القرآن قد هدم هذه العقيدة الوثنية، وحذر من غوائلها والوقوع فى براثنها[٢] .

مسئولية الحاكم فى السنة .

وقد أشارت السنة النبوية إلى أن الحاكم المسلم مسئول عن مهامه،أمام الله وليس هو فقط؛ بل كل فرد عليه مسئولية بقدر ما يتحمل من مهام. وذلك فى حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِى اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ρ - قَالَ: " **أَلا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالإِمَامُ الَّذِى عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِىَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ [٣]"** .

وفى حديث أَبِى ذَرٍّ، قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلا تَسْتَعْمِلُنِى قَالَ: فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكِبِي، ثُمَّ قَالَ : " **يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْىٌ وَنَدَامَةٌ، إِلا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِى عَلَيْهِ فِيهَا [٤]"** .

(أ) - مسئولية الحاكم تجاه الدين .

وقد سبق توضيح العلاقة التى تربط الدين بالدولة، وهى علاقة عضوية فى الإسلام،ولا يمكن الانفكاك عنها مطلقًا، فلا عجب أن تتبوأ المسئولية الدينية مكانة متميزة فى دولة ترتكز على عقيدة وأخلاق وقيم ومبادئ، ولها مهام تؤديها بين دول العالم المختلفة، وتطبق أحكام مستمدة من شريعة ربانية، كما أن هذه الشريعة تشترط فى الحاكم الذى يتولى هذه المهمة شروطًا معينة؛ ليسهل عليه القيام بتلك المهام كما ظهر لنا من قبل .

ويؤكد القاضى أبى يعلى مسئولية رئيس الدولة تجاه الدين، تلك التى تتمثل فى حفظ الدين، وليس معنى ذلك أن الحاكم سوف يمنع أى اجتهاد أو نظر أو آراء فى الدين تتجدد بتجدد حياة الناس؛ وفق الأصول والقواعد المتعارف عليه؛ بل مهمة الحاكم هو المحافظة على الأصول العامة للدين ومعيار ذلك عند القاضي، هو إجماع السلف،

---

[١] - ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ٢٢.

[٢] - الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: فى النظرية السياسية من منظور إسلامى ص ٤٠٢ومابعدها الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م المعهد العالمى للفكر الإسلامي، القاهرة.

٣ - سبق تخريجه.

٤ - سبق تخريجه.

وهو ما يعنى أن الحاكم معنى بالمحافظة على قواطع الشريعة التى أجمعت عليها الأمة المعصومة من الخطأ، بشواهد الشريعة، فمهمة الحاكم هى : **"حفظ الدين على الأصول التى أجمع عليها سلف الأمة** [1]".

فما الذى يتصوره القاضى أبو يعلى، فى أناس، داخل الدولة، خرجوا على تلك الأصول القطعية، المجمع عليها، فما دور الحاكم فى تلك اللحظة؟ إنه البيان بالحجة والبرهان؛ ليقتنع كل طالب للحقيقة: **"فإن زاغ ذو شبهة؛ بين له الحجة، وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود[2]".**

وكأن الحاكم- هنا - له مهمة علمية، يتسلح فيها بالوسائل، التى تمكنه من ذلك أو منوط به إنشاء مؤسسات، بها علماء متخصصون؛ للقيام بجهاد الدفع فى الميدان العلمي، والغرض من ذلك**:" ليكون الدين محروسًا من خلل والأمة؛ ممنوعة من الزلل** [3]".

(ب)- مسئولية الحاكم تجاه القضاء.

ومن مهام الحاكم- أيضًا - حراسة الأحكام القضائية، التى تتمثل فى إنهاء الخصومات ووقف الشجار بين الناس، عن طريق الأحكام العادلة، التى توقف تعديات الظالمين، وتنصف المظلومين. يقول القاضى أبو يعلى:**"تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بينهم، حتى تظهر النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم** [4]**".**

(جـ) - مسئولية الحاكم تجاه الأمن الداخلي.

وعن المهمة الأمنية، سواء أكان الأمن الداخلى بكف اعتداءات المجرمين والخارجين عن القانون، أم كان الأمن الخارجى بحماية البلاد من العدوان الخارجي، يقول أبو يعلى الفراء:" **حماية البضة والذب عن الحوزة لينصرف الناس فى المعايش، وينتشروا فى الأسفار آمنين** [5]" .

وكأن الأمن الداخلى والخارجى وسيلة، لها غاية يسعى الحكام إليها، وهى عمارة الأرض، التى تتحقق بسعى الناس فى معايشهم، وتحركات الناس بتجارتهم وسياحتهم فى الأرض، ولا تتم بشكل صحيح إلا بتحقيق تلك المهمة.

إن إقامة الحدود لها هدف دنيوى وهدف آخر أخروي. أما الدنيوى فهو صون محارم الله- تعالى - من الانتهاك، أما الهدف الأخروى فهو حفظ حقوق وأموال الناس،

---

[1] - القاضى أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٣٩.
[2] - السابق: نفسه .
[3] - السابق: نفسه.
[4] - السابق: نفسه.
[5] - السابق: نفسه.

من اعتداء المجرمين، واستهلاك الظالمين. يقول الفراء:" **إقامة الحدود لتصان محارم الله من الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك** [١]".

(د) - مسئولية الحاكم تجاه العلاقات الدولية .

ولا يمكن أن يتم الأمن الخارجى إلا بالمحافظة على الثغور،وهى مناطق الحدود بيننا وبين العدو المتربص؛ حتى لا يدخل العدو على غفلة؛ فينتهك الأعراض ويسفك الدماء المحرمة؛ دم المسلم وغير المسلم،من المعاهدين فمن المسلمات المعروفة عن الدولة الإسلامية وجود تعددية داخل الدولة، ومن مهام الدولة حراسة الجميع بلا انتقائية، تدل على تعصب ممقوت وهو ما يأباه الإسلام. يقول أبو يعلى الفراء: " **تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة؛ حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرمًا ويسفكون بها دما، لمسلم أو معاهد** [٢]".

الدولة الإسلامية تحمل وظيفة عقدية ولها دور دعوى بارز فى هذه الأرض فهى تحمل هم هداية الناس لرب العالمين. فالحاكم المسلم يدعو الناس إلى الإسلام، ويتم ذلك بشكل تدريجى سلمى بالبيان بالكتابة وغيرها، ودفع الشبهات، ثم بعد ذلك بإزالة الموانع التى تمنع الناس من الدخول فى هذا الدين الخاتم، ولا يلجأ إلى الحرب إلا مع المعاندين والمعتدين الظالمين الذين يستخدمون القوة الباطشة؛ لمنع الناس من الهداية الربانية، بالدخول فى هذا الدين .وهنا يوضح القاضى أبو يعلى ذلك بقوله : " **جهاد من عاند حتى يسلم، أو يدخل فى الذمة** [٣]".

فأساس علاقة الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى، هو نشر الإسلام والدعوة، إليه مع مراعاة المصالح العليا للمسلمين فى ذلك، وقياس موازين القوى حتى لا يتعرض المسلمون للبلاء .

(هـ) - مسئولية الحاكم تجاه الحقوق المالية .

فمن الوظائف المهمة للحاكم المسلم، فى الجانب الاقتصادى للدولة،وهو بطبيعة الحال يقوم بذلك عن طريق الأجهزة الإدارية للدولة، فيشترط القاضى الفراء موافقة جباية الأموال لنصوص الشرع الشريف بالنص الصريح،أو الاجتهاد القائم على الأصول الصحيحة، فإذا كان هذا حق ومن مقتضيات وجود الدولة نفسها،إلا أن ذلك الحق يتم بلا تعسف .وهو تنبيه من القاضى على نظرية التعسف فى استخدام الحق، المعروف فى القوانين المعاصرة وعن ذلك يقول القاضى الفراء : "**جباية الفئ والصدقات، على ما أوجبه الشرع نصًا واجتهادًا من غير عسف**[٤]".

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: نفسه.
[٤] - السابق: نفسه .

فمن واجبات الرئيس– أيضًا - استيفاء الحقوق المالية لأفراد الدولة، باستخدام الوسطية التى تعنى القيام بالأمر، بلا إفراط ولا تفريط :" **تقدير العطاء وما يستحق فى بيت المال، من غير سرف ولا تقصير فيه، ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تأخير**[1]".

(و) - المسئولية الإدارية.

أما واجبات الحاكم، فيما يخص التدبير السياسي، فأول نصيحة يقدمها الفراء للحاكم المسلم فى اختيار القيادات العليا، داخل الدولة، هو مراعاة القيمة الإسلامية العليا، التى هى العدالة (الورع والتقوى)

ولعل إسقاط تلك القيمة عند اختيار أصحاب المناصب العليا، فى كثير من البلاد الإسلامية، قد أدى إلى انتشار الفساد وضعف وترهل الجهاز الإدارى فى هذه الدول؛ ومن هنا كان هذا التنبيه من القاضى أبى يعلى؛ لكى يستوفى الحاكم هذا الواجب :" **استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال مضبوطة والأموال محفوظة**[2]".

والذى يفهم من كلام القاضي، أن على الحاكم أن يعين الموظفين والمعاونين وأن يتوخى فيهم العدالة والأمانة والصدق، وأن يضع الرجل المناسب فى المكان المناسب. والمسكوت عنه فى كلام القاضى أنه ليس للحاكم أن يعطى أحدًا مركزًا، ليس بأهل له بسبب قرابة أو صحبة أو مصلحة خاصة، ويفهم كذلك من كلام الفراء أن الحاكم مسئول عن الأخطاء الإدارية التى تصدر عن الموظفين، وهو محاسب عليها، إن هو قصر فى معاقبتهم وتوجيههم .

فمن واجبات الحاكم- أيضًا- المتابعة الدقيقة لأجهزة الدولة المختلفة، وهنا ينتقد القاضى نوعين من الحكام، كلاهما يقوم بتعيين أهل الثقة، على رأس مؤسسات الدولة، ويتشاغل عن تلك المتابعة، إما بشهوات الدنيا، وإما بالانصراف إلى العبادة، وكلا الأمرين مناقض لعلو الهمة، التى ينبغى أن يتصف بها الحاكم المسلم، يقول القاضى عن هذا الواجب:" **أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال؛ ليهتم بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض، تشاغلاً بلذة أو عبادة؛ فقد يخون الأمين ويغش الناصح**[3]".

كما أن التفريط فى المتابعة، يؤدى إلى انفلات الأمور، بالتغيير الذى يطرأ على أصحاب المناصب، إذا تشاغل عنهم رئيسهم، أو أن المنصب نفسه فتنة تؤدى إلى الانزلاق فى الخيانة والغش.

---

[1] - السابق: نفسه.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - السابق: نفسه.

(ز)- عوامل نجاح الحاكم فى تحقيق الهدف من المسئولة .

ومن الواضح أن هذه المسئولية محددة المعالم، يعلمها، أهل التقوى والورع من الحكام، ويقوم العلماء بدور التنبيه والتذكير لمن غفل عنها، منهم فالصحب الكرام - رضى الله عنهم - لم يتركوا النصح والتذكير للأمراء، المنسوب إليهم ظلما للرعية.فعندما دَخَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ الأمير الأموي، على بعض الصحابة َقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ: أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ- ρ- فَقَالَ: مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ؛ إلا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ"[1].

عندما يقوى الوازع الدينى بين المسلمين يقوى الإحساس بهذه المسئولية بين جميع فئات الأمة وأفرادها، وعندما يضعف الوازع الديني، يضمحل الإحساس بها، حتى لا نكاد نرى لها مكانًا فى دنيا الناس، ويضعف الوعى السياسى لدى الجماهير؛ فيستبد بهم حكامهم .

فإحساس أفراد الدولة بهذه المسئولية وتذكير الحكام بها، وانتشار هذا الوعى بين الجميع، يعين على الاستقامة . ويذكر ابن تيمية :أن أبا مسلم الخولاني، حين دخل على معاوية، فقال له : السلام عليك أيها الأجير، فلما أنكر الجالسون قال لهم معاوية : دعوا أبا مسلم،فإنه أعلم بما يقول: فيقول أبو مسلم : إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعيتها، فإن أنت هنأت جرباها وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أخراها؛ وفاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنأ جرباها، ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها على أخراها؛ عاقبك سيدها[2].

وابن الجوزى الحنبلي، يكتب فى سيرة الخليفة العادل عمر بن الخطاب ويكتب فى سيرة عمر بن عبد العزيز، وهى نماذج عن الحاكم المثالى العادل، الذى قام بواجبه على خير وجه، كأنه يريد أن يقول لحكام عصره إذا أردتم العدل؛ فعليكم بهذه النماذج، ويقول للأفراد إن أردتم حكامًا صالحين فكونوا صالحين، وتسلحوا بالوعي؛ لكى لا يستبد بكم حكامكم[3].

والدروس المستفادة من سيرة الرجلين تؤكد أن رئيس الدولة، لا بد من مساءلته ومحاسبته؛ تحقيقًا للعدالة والمساواة، إن خالف أى حكم من أحكام

---

١ - رواه البخارى كتاب الأحكام، باب٨، حديث رقم (٧١٥١)، وعند مسلم بلفظ: "ما من عبد يسترعيه" كتاب الإيمان، باب٦٣، حديث رقم (٣٨٠).

[2] . ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ٢٢.

[3] - ابن الجوزى: سيرة ومناقب عمر بن الخطاب تحقيق محمد عبد القادر عطا الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠هـ دار التقوى، القاهرة، وكذا سيرة عمر بن عبد العزيز الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م دار الفجر، القاهرة .

الشريعة فالقرآن جاء بأحكام عامة، لجميع المسلمين: صغيرهم وكبيرهم، حاكمهم ومحكومهم، على حد سواء، وأن الحاكم المسلم لا يستعلى على أحكام الإسلام، أو يقول أن قواعد وأحكام الإسلام لا تطبق على الجميع فكل الناس سواسية أمام الشرع ،ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى، وهو ملزم بأن لا يخرج عن أحكام الإسلام، فإن تحقيق العدالة لا يتأتى إلا بأن يُسأل كل فرد عن أفعاله وتصرفاته.

فإحساس عمر بن الخطاب بواجباته، تجاه نواحى الحياة المختلفة، فى كل المناطق التى تهيمن عليها الدولة، جعله يقول : **لو ماتت شاة بشط الفرات ضائعة؛ لظننت أن الله سائلى عنها يوم القيامة**[1]" .

وأيضًا إحساس عمر بن عبد العزيز، بالمسئولية، تجاه فقراء الأمة، أدى به إلى تقديمهم على كل مظاهر الأبهة، حتى المتعلقة منها ببعض الشعائر؛ فقد كتب بعضهم إليه أن يأمر للبيت الحرام بكسوة فكتب إليهم الخليفة: " **إنى رأيت أن اجعل ذلك فى أكباد جائعة، فإنه أولى بذلك من البيت** [2]".

رابعا - حقوق رئيس الدولة .

كما أن على رئيس الدولة واجبات فإن له أيضًا حقوق؛ حتى يتمكن من القيام بواجبه وأداء مهمته، ليستقيم حال الأمة، ويتحقق الأمن، والاستقرار. وقد ذكر القاضى أبو يعلى، أن رئيس الدولة:" **إذا قام بحقوق الأمة؛ وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج عن الإمامة** [3]".

فقد تحدث القاضى أبو يعلى عن حق الإمام فى أمرين: الطاعة والنصرة وهما مشروطان بقيام الرئيس بواجباته التى سبق بيانها .أما الجانب الأول، فهو الطاعة وهو حق مقرر من حقوق الحاكم على الأمة . والطاعة تؤدى إلى وحدة الأمة، تجاه التحديات الداخلية والخارجية، وبذلك يتمكن الحاكم من القيام، بما وجب عليه وذلك مقرر فى قوله- تعالى: **ﭽ** □ □ □ □ ى ى ی **ﭼ**(النساء: ٥٩) .

وأولو الأمر هم العلماء والحكام، وإنما عطف أولى الأمر على طاعتهم الرسول دون الأمر بطاعتهم استقلالاً؛ لأنهم ملتزمون بطاعة الله ورسوله[4].

---

1 - ابن الجوزى: السابق ص ١٣٠.

2 - ابن الجوزى: سيرة عمر بن عبد العزيزص٧١.

3 - أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٣١، تحقيق الشيخ حامد الفقي، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، الحلبي، القاهرة.

4 - ابن الجوزى زاد المسير جـ ٢ ص ٧٠ .

وفى السنة أحاديث عديدة تدعو إلى طاعة رئيس الدولة، فعن أبى هريرة- τ - قال : قال رسول الله - ρ -: " عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِى عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ [1]".

والحديث صريح فى الدلالة على وجوب طاعة الأمراء، فيما يشق، وتكرهه النفوس؛ بشرط ألا يكون فيه معصية، ومعنى أثره عليك أن الطاعة واجبة عليكم للأمراء، وإن استأثروا بحقوقكم الدنيوية من دونكم[2].

والمسلمون واجب عليهم أن يتحدوا فى أوطانهم، ويكونوا مع ولاتهم فى كل ما من شأنه نصرة الدين، والمحافظة على حقوقهم والعمل على تقدم العمران وزيادة الإنتاج، وتحقيق المقاصد العامة للتشريع الإسلامي. يقول النبى - ρ - " **وَإِنَّمَا الإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ وَعَدَلَ فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا، وَإِنْ قَالَ بِغَيْرِهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ** [3]".

فرئيس الدولة سُتْرَة، ولقد سمى بذلك، لأَنَّهُ يَمْنَع الْعَدُوّ مِنْ أَذَى الْمُسْلِمِينَ هذا على مستوى الأمن الخارجي، أما عن مستوى الأمن الداخلى فإنه يَكُفّ أَذَى النَاس داخل الدولة، أن يعتدى بَعْضهم على بعض، وَالْمُرَاد بِالإِمَامِ هنا كُلّ قَائِم بِأُمُورِ النَّاس[4].

فالطاعة تؤدى إلى تماسك الجماعة، وبذلك تعيش الأمة قوية ومن المعلوم فى الإسلام أن طاعة الإمام مشروطة بطاعته لله- تعالى - وطاعته لرسوله، فهى ليست طاعة مطلقة من كل قيد؛ بل هى طاعة واعية منضبطة بالقانون الشرعى لقوله - ρ - :"**السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فلا سَمْعَ وَلا طَاعَةَ** [5]".

كما توجد أحاديث فيها أمر مطلق بالطاعة وأحاديث أخرى، منها هَذَا الحديث يُقَيِّد مَا أُطْلِقَ فِى الأَمْر بِالسَّمْع وَالطَّاعَة، وَمِنْ الصَّبْر عَلَى مَا يَقَع مِنْ الأمراء مِمَّا يُكْرَهه الناس، وَالْوَعِيد عَلَى مُفَارَقَة الْجَمَاعَة، فَإِذَا أَمَرَ الحكام بِمَعْصِيَةٍ؛ فَلا سَمْع وَلا طَاعَة فلا يَجِب ذَلِكَ؛ بَلْ يَحْرُم الامتثال للمعصية عَلَى مَنْ كَانَ قَادِرًا عَلَى الامْتِنَاع[6] .

---

[1] - رواه مسلم كتاب الإمارة، باب٨، حديث رقم (٤٨٦٠)، وأحمد فى مسنده مسند أبى هريرة، حديث رقم (٩١٨٨).

[2] - النووي: ت (٦٧٦هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم جـ ١٢ ص ٢٢٤-٢٢٥.

[3] - رواه البخارى كتاب الجهاد، باب١٠٩، حديث رقم (٢٩٥٧)، ومسلم كتاب الإمارة، باب٩، حديث رقم (٤٨٧٨).

[4] - ابن حجر العسقلانى: فتح البارئ جـ ٦ ص ٣٦.

[5] - رواه البخارى كتاب الأحكام، باب٤، حديث رقم (٧١٤٤)، ومسلم كتاب الجهاد، باب٨٧، حديث رقم (٢٦٢٦).

[6] - ابن حجر العسقلانى: السابق جـ ١٣ص ١٣١.

أما الجانب الثانى وهو النصرة، فمن المعروف- كما سبق بيانه - أن الدولة الإسلامية دولة لها وظيفة عقدية؛ تقوم على أساس دينى وأخلاقي، وتحكمها مبادئ عامة، ولها أهداف وغايات وتقوم شرعيتها على كل ذلك والمسلم عضو فى هذه الدولة .وقد تربى على أسس إيمانية، وهو بذلك يساير أهدافها فهى ليست بالدولة التى نهاية سعيها تحقيق الرفاهية لمواطنيها؛ فقط بل مراميها أبعد من ذلك. فإذا قام الحاكم المسلم بواجباته التف حوله أفراد شعبه وأصبح الجميع صفًا واحدًا وجسدًا واحدًا؛ لتحقيق الواجبات المنوطة بالدولة الإسلامية .

والنصوص الواردة، عن الإمام أحمد، فى نصرة الحاكم المسلم، على كل حال أى بصرف النظر عن عدالته من عدمها؛ كثيرة ومتنوعة .فهو يذهب إلى ما اقتضته السنة المأثورة عنده فى مناصحة الحكام والسلاطين والالتفاف حولهم، وعدم نزع يد من طاعتهم، والصبر على ما كان منهم، وعدم الخروج المسلح عليهم [1] .

فاجتماع الناس على شخص، ورضاهم به، واستقرار أمورهم به، وانتشارالأمن والأمان بسبب رضاهم به؛ يقتضى من عموم الناس السمع والطاعة مع أن هذا الشخص قد يكون عليه مآخذ على مستوى تدينه أو صدور بعض المظالم منه لرعيته. وفى هذا يقول الإمام أحمد: " **السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين: البر والفاجر ممن ولى الخلافة، واجتمع الناس عليه ورضوا به** [2]".

بل أولئك الذى تولوا السلطة بالقوة العسكرية المسلحة، وحافظوا على الأصول العقدية، والتعبدية، التى يقوم عليها المجتمع المسلم، ولم يعبثوا بقواطع الشريعة، هذا الصنف من الحكام - بحكم الواقع الضرورة - تصح التصرفات الصادرة منهم، ويجوز التعامل معهم فى الأمور التى تتفق والشرع. يقول الإمام أحمد، عن هؤلاء الحكام:" **ومن خرج عليهم بالسيف؛ حتى صار خليفة، وسمى أمير المؤمنين** [3]".

فليس من المعقول أن يتحول المجتمع المسلم إلى مجتمع دائم الصراع على السلطة، وتفسك الدماء المحرمة من أجلها. والإمام أحمد يرفض الخروج المسلح من أجل بعض أحكام الشرع؛ ليتعطل أكثرها فى الفتن : **"ولذا يحذر منها ليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم** [4]**".**

---

[1] - الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي: المذهب الحنبلى جـ ١ص ٣٦٣ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م مؤسسة الرسالة، بيروت.

[2] - أبو يعلى: طبقات الحنابلة جـ ١ص ٣٤٠ تحقيق الدكتور على محمد عمر الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م مكتبة الثقافة الدينية.القاهرة.

[3] - السابق: نفسه .

[4] - السابق: نفسه.

فأحكام الشرع الشريف تدور مع الاستقرار، حيث دار؛ وتعطيل الأحكام الشرعية والعبث بأمن المجتمع وانتهاك الحرمات كل ذلك ضد مقاصد الشريعة؛ ولذلك لا يحبذ الإمام أحمد العمل مع هؤلاء الأمراء، على تعطيل أحكام الشرع :" **والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر لا يترك، وقسمة الفئ، وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض** [١]".

وكذلك يبين الإمام أحمد أن تصرفات هؤلاء الحكام المتعلقة بالأموال العامة والصدقات جائزة **"و دفع الصدقات إليهم جائزة نافذة، ومن دفعها إليهم أجزأت عنه برًا كان أو فاجرًا** [٢]".

مادام هذا الحاكم محكومًا بصحة إسلامه، ما لم يصدر منه كفر عندنا من الله منه برهان. فالصلاة خلفهم صحيحة، ولا تجوز إعادتها:"**وصلاة الجمعة خلفه، وخلف من ولى جائزة تامة ركعتان**[٣]".

بل حتى أولئك الذين يأخذون بالاحتياط، ويعيدون الصلاة التى صلوها خلف الأمراء الظلمة، يذهب الإمام أحمد إلى أن من يفعل ذلك يكون قد خالف السنة الصحيحة والآثار الثابتة؛ ليكون فعله هذا بدعة: " **ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة** [٤]".

ويرى الإمام أحمد أن ذلك من الأمور التى لاشك فيها، ولا يجوز أن يشكك أحد من الناس فى الصلاة خلفهم : " ليس له من فضل جمعته شئ إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا، برهم وفاجرهم. فالسنة أن يصلى معهم ركعتين، ويدين بأنها تامة لا يكن فى صدرك من ذلك شك [٥]" .

فمشاركة الشعب للحكام فى الشعائر التعبدية، والصبر عليهم فى الأمور الدنيوية؛ قد يفتح الباب للإصلاح والتغيير المنشود نحو الأفضل، أما الخروج المسلح، ففيه قطع حبال التواصل بين الشعوب وحكامها؛ وبالتالى قد يحدث اليأس من التغيير، ولا يمكن أن تصل المشاركة عند الإمام إلى حد العصيان لله – تعالى - فهو يدعو إلى الطاعة، ولكنها طاعة مشروطة : " **وإن أمرك السلطان بأمر هو لله معصية، فليس لك أن تطيعه ألبته، وليس لك أن تخرج عليه وتمنعه حقه** [٦]".

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: نفسه.
[٤] - السابق: نفسه.
[٥] - السابق: نفسه.
[٦] - السابق: جـ ١ ص ٥٤.

وإضافة إلى ما فى الخروج من مفاسد شرعية فإرادة الأغلبية كذلك لا يجوز خرقها والاعتداء عليها. فإذا ما أقرت الأغلبية بهذا الحاكم أو ذاك؛ فالخروج المسلح افتئات عليها: **"ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين - وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة- بأى وجه كان بالرضا والغلبة – فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين"**[1]

بل إن هذا الخارجى خالف الشرع، ومات على حال من العصيان، يشبه حال الجاهلية:**" وخالف الآثار عن رسول الله- ρ - فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية**[2]".

وخلاصة منهج الإمام أحمد، فى حقوق الإمام على الأمة من أنه تجب نصرته وتحريم الخروج عليه، فهو رجل يتبع الأثر، ولا يتجانف عن مسلكه ويتبع المنقول وما كان عليه الكثرة، من الصحابة والتابعين- رضى الله عنهم أجمعين - كان رجلاً واقعيًا، يتجنب الفتن، ويجتهد فى أن يكون شمل المسلمين ملتئمًا ويؤثر الطاعة لإمام متغلب ولو كان ظالمًا، على الخروج على الجماعة[3] .

ومما يدخل فى النصرة، النصح، فيجب على المسلمين أن يتعاونوا مع رئيس دولتهم فى كل ما يحقق التوازن فى جميع المجالات والجهاد بالمال والنفس وعمران الأرض، وتحقيق أهداف التربية الإسلامية، والمصالح العليا للأمة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، سواء فيما يمس المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، وتقديم النصيحة وبذل الجهد، بتقديم الآراء والأفكار، وتوعية الناس والدعوة لها فى السلم والحرب .

ومن المعروف أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أصول الإسلام الأساسية المقررة بالتضامن، بين الحكومة والأفراد؛ لأن فى ذلك إقامة أمر الله، وهدم كل ما يخالف الإسلام، قال- تعالى: **ﭽ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﭼ(آل عمران: ١٠٤).**

والآيات فى المعنى كثيرة ومتعددة، والسنة النبوية وضحت جانب النصح، فعَنْ تَمِيمٍ الدَّارِى "أَنَّ النَّبِى - ρ - قَالَ: الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا لِمَنْ قَالَ لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ [4]".

فهذه النصوص وغيرها كثيرة، توجب على كل قادر أن يقدم للحاكم النصح لصالح الدين، وكل ما فيه خير وصلاح للمسلمين، وكذلك بالأمر

---

[1] - السابق جـ١ ص ٣٤١.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - محمد أبو زهرة: ابن حنبل حياته وعصره وآراؤه وفقهه ص ١١٧ طبعة سنة ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م دار الفكر العربي، القاهرة .
[4] - سبق تخريجه.

بالمعروف والنهى عن المنكر؛ لأن هذا يعود على المجتمع المسلم بالنفع فى الدنيا والآخرة.

المبحث الثالث: السلطة القضائية عند الحنابلة.

أولا - أهمية القضاء وتعريفه وحكمه.

من مقاصد الشريعة الإسلامية رفع أسباب التواثب والتغالب بين الناس، فتعيين الحقوق ومن المستحق لها، معين على تحقيق هذا المقصد، ومن هنا كان تعيين أصول الاستحقاق أعظم أساس وأثبته، للتشريع فى معاملات الأمة بعضها مع بعض؛ لأن هذا يعين على إقرار جميع النفوس بها .فلا يجد أحد فى نفسه حرج من قبول حكم الحكام بها (١) .

فالسر الذى من أجله كان الوجوب الشرعى للقضاء؛ بل وتحديد شروط دقيقة لهذا القاضى هو أن الشريعة جاءت بالأحكام، وتحديد كيفيتها فى معاملات الناس وتعيين الحقوق لأصحابها؛ لإرادة تنفيذ أحكامها وإيصال الحقوق لأصحابها فإن رام شخص ما اغتصابها والتعدى عليها كان الدفع ضروريًا، وإلا لم يحصل تمام المقصود من تشريعها؛ لأن الحقوق معرضة للاغتصاب، بدافع الغضب أو الشهوة (٢).

ولكى تتم تلك المقاصد، اعتمد النظام القضائى فى الإسلام على العقيدة والأخلاق؛ لتربية وتهذيب النفس وإعداد الوازع الدينى والخلقى المهيمن على سير الدعوى، وهو

---

[1] - محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٤٦الطبعة الأولى ١٢٢٦هـ ٢٠٠٥م دار السلام، القاهرة.

[2] - السابق: ص ١٩٢.

مطلوب فى اختيار القاضى . وعند رفع الدعوى وفى معاملة الخصوم وفى إصدار الأحكام وتنفيذها، وفى الإثبات الشرعى والتزام الأحكام ونحوها(١).

القضاء لغة واصطلاحًا

والقضاء لغة: الحكم والفصل وإمضاء الشئ والفراغ منه. وسميت المنية قضاء؛لأنه أمر ينفذ فى جميع الخلق (٢) .

واصطلاحًا: الإلزام بالحكم الشرعى وقطع الخصومة،أو قول ملزم، صدر من ولاية عامة(٣).

ويطلق- أيضًا - على الجهاز الذى يتولى هذه المهمة، وهى إنصاف المظلومين، وردع الظالمين،وحسم مادة النزاع، الذى ينشب بين الناس(٤).

وأصل مشروعية القضاء، الكتاب والسنة والإجماع قال تعالى: **ﭽ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ﭼ(المائدة: ٤٩)** ،وقوله- تعالى: **ﭽ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ﭼ(النساء: ٦٥).**

أما السنة، فقد ثبت عن النبي- ρ - من حديث أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- ρ - :" إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ كَانَ لَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ، كَانَ لَهُ أَجْرٌ (٥)".

والقضاء بين الناس، وإن كان ضروريًا؛ فقد أجمع المسلمون على مشروعيته وممن نقل هذا الإجماع، ابن قدامة الحنبلى : **"وأجمع المسلمون على مشروعية نصب القضاء والحكم بين الناس** (٦)".

كما أن المسلمين قد اتفقوا على أن المصدر الذى يرجع إليه فى الحكم بين الناس هو القرآن الكريم، وبيانه من السنة، كما يقول ابن تيمية : **" واتفقوا على أنه لا يجوز لمسلم أن يحكم بين أحد إلا بما أنزل الله- تعالى - فى القرآن**(٧)".

وحكم القضاء أنه: "فرض كفاية يلزم الإمام نصب من يكتفى به فى القضاء (٨)".

١- الدكتور وهبة الزحيلى: نظام الإسلام ص ٢٤٦الطبعة الثانية ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م دار قتيبة، بيروت.

٢- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ص ٨٩٣.

٣- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوى: ت (١٠٩٤هـ) الكليات ص ٧٠٥ الطبعة الثانية سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤- الدكتور محمود الشربينى: القضاء فى الإسلام ص ١٤ طبعة سنة ٢٠٠٥م مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٥ - رواه البخارى كتاب الاعتصام، باب٢١، حديث رقم (٧٣٥٢)، ومسلم كتاب الأقضية، باب٦، حديث رقم (٤٥٨٤)، والدارقطنى كتاب الأقضية والأحكام، باب١، حديث رقم (٤٥١٥).

٦ - ابن قدامة: المغنى جـ٩ ص ٣٤.

٧ - الدكتور:عبد الله بن مبارك آل سيف: موسوعة الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية ص٥٨٣الطبعة الأولى سنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م مكتبة الرشد . الرياض .

٨ - بهاء الدين المقدسي: ت (٦٢٤هـ) العدة شرح العمدة ص ٦٣٠ (بدون تاريخ) طبعة فيصل الحلبي، القاهرة.

وهو واجب كفائي؛ لأن أمور الناس لا تستقيم إلا به، فهو يشبه الإمامة والجهاد وسائر الصناعات والحرف التى لا غنى للناس عنها. قال الإمام أحمد : " **لابد للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟** [١]".

ففرض عين، على رئيس الدولة أن يعين القضاة، ذلك لأنهم نواب عنه فى إقرار العدالة المأمور بها شرعًا، ورد الحقوق لأصحابها، ورفع المظالم عن أهلها [٢] .

وقد تحدث ابن قدامة عن علاقة الناس بمنصب القضاء، وموقفهم من تولية هذا المنصب الخطير، **فقسمهم إلى ثلاثة أنواع :**

النوع الأول :هو الشخص الذى لم يؤهل معرفيًا وخلقيًا لهذا المنصب، فهو يفسد على الناس شئون حياتهم، وهو مع ذلك معرض للعقوبة الإلهية وعن هذا الصنف من الناس يقول ابن قدامة : "**مِنْهُمْ مَنْ لا يَجُوزُ لَهُ الدُّخُولُ فِيهِ، وَهُوَ مَنْ لا يُحْسِنُهُ، وَلَمْ تَجْتَمِعْ فِيهِ شُرُوطُهُ** [٣]" ويستدل عليه بالحديث :" **الْقُضَاةُ ثَلاثَةٌ وَاحِدٌ فِى الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِى النَّارِ فَأَمَّا الَّذِى فِى الْجَنَّةِ، فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ. وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِى الْحُكْمِ، فَهُوَ فِى النَّارِ، وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ، فَهُوَ فِى النَّارِ** [٤]"،ويعلل ابن قدامة تحريم تولى هذا الصنف من الناس للقضاء:" **لأنَّ مَنْ لا يُحْسِنُهُ لا يَقْدِرُ عَلَى الْعَدْلِ فِيهِ، فَيَأْخُذُ الْحَقَّ مِنْ مُسْتَحَقِّهِ، وَيَدْفَعُهُ إلَى غَيْرِهِ** [٥]".

النوع الثانى : وهو الشخص الذى له أهلية معرفية وأخلاقية فهذا الشخص يجوز له أن يتولى القضاء، ولكن لا يجب عليه أن يتولى هذا المنصب. يقول ابن قدامة :" **وَمِنْهُمْ، مَنْ يَجُوزُ لَهُ، وَلا يَجِبُ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالاجْتِهَادِ، وَيُوجَدُ غَيْرُهُ مِثْلُهُ** " ويقدم سبب الجواز : " **فَلَهُ أَنْ يَلِىَ الْقَضَاءَ، بِحُكْمِ حَالِهِ وَصَلاحِيَتِهِ** " ويعلل ابن قدامة عدم حكمه على هذا النوع بالوجوب : " **لا يَجِبُ عَلَيْهِ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَتَعَيَّنْ لَهُ** [٦]".

النوع الثالث : هو الشخص المؤهل علميًا وأخلاقيًا، ولا يوجد غيره، يقول ابن قدامة :"مَنْ يَجِبُ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَنْ يَصْلُحُ لِلْقَضَاءِ، ولا يُوجَدُ سِوَاهُ، فَهَذَا يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ " ويعلل ذلك :" لأَنَّهُ فَرْضُ كِفَايَةٍ، لا يَقْدِرُ عَلَى الْقِيَامِ بِهِ غَيْرُهُ"ويقدم ابن قدامة المقدسى سبب هذا الوجوب بأن هذا القاضى الذى لا يوجد غيره:" فَيَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ، كَغُسْلِ الْمَيِّتِ وَتَكْفِينِهِ "[٧].

فقد أصبح منصب القضاء فرض عين فى حق كل قادر عالم مأمون وتوجد رواية عن الإمام أحمد، أنه لا يتعين عليه؛ فقد سئل هل يأثم القاضى إذا لم يوجد غيره

---

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق نفسه .
[٣] - ابن قدامة: المغنى: جـ٩ ص ٣٥.
[٤] - رواه أبو داود كتاب الأقضية، باب٢، حديث رقم (٣٥٧٣)، وان ماجه كتاب الأحكام، باب٣، حديث رقم (٢٣١٥).
[٥] - ابن قدامة: السابق نفسه .
[٦] - السابق:نفسه.
[٧] - السابق نفسه .

؟ فقال لا يأثم. تفسير هذه الرواية له احتمالان : **الاحتمال الأول :** يحمل على ظاهره، فلا يجب على هذا القادر لما فيه من الخطر. **الاحتمال الثانى :** أن يحمل ما لم يمكنه القيام بالواجب،لظلم السلطان، وغيره.

فمن المعلوم أن الإمام أحمد قد جزم بضرورة الحاكم؛ حتى لا تضيع الحقوق عامة. فلينظر هذا الذى وقع عليه الاختيار، فإذا غلب على ظنه وجود غيره ممن يستطيع القيام به، ففى هذا الحالة الأفضل تركه(١).

فمن المعلوم أن وظيفة القضاء الأصلية هى الفصل فى خصومات الناس وحسم منازعاتهم والنظر فى قضاياهم، وأخذ الحق لبعضهم من بعض، وكذلك الحجر على من يستوجبه لسفه أو فلس، والنظر فى أموال غير الراشدين ورعاية الأوقاف، ومراقبة تنفيذ الشروط الشرعية فى الوقف وتنفيذ الوصايا الخاصة بالموتى(٢) .

وللقاضى فضلا عن ذلك عمل اجتماعى منوط به، وهو تزويج النساء فهو قائم مقام الولى إذا لم يوجد ولى للمرأة، وله أيضًا مهمة تنفيذية، بإقامة الحدود ومهمة دينية إرشادية بإقامة الجمعة والعيد، وله مهمة إدارية هى النظر فى مصالح الطرق والأفنية بعمله، وكف الأذى عنها، وتصفح حال شهوده وأمنائه ليستبقى من كان أهلا لذلك(٣).

ولعل الكثير من هذه الوظائف، التى كان يقوم بها القاضى – قديمًا - قد تم توزيعها فى الدولة الحديثة على مؤسسات متعددة؛ ليتفرغ القضاة لوظيفتهم الأصيلة، وهى الفصل فى الخصومات، وإرجاع الحق لأهله، والحكم بالعدل بين الناس.

ثانيا– شروط تولى القضاء.

يشترط فقهاء الحنابلة وغيرهم: فيمن يتولى القضاء أن يكون رجلاً حرًا مسلمًا سمعيًا بصيرًا متكلمًا عدلاً عالمًا، مع شروط أخرى، ذكروها. ومع ذلك فإن هذه الشروط ليست كلها محل اتفاق بين جميع الفقهاء، ففى بعضها شئ من الاختلاف (٤) .

إن وظيفة القضاء تحتاج إلى العقل الناضج المدرك، ولا يتأتى ذلك فى الغالب إلا لسليم الحواس، من السمع والبصر والكلام. ووظيفة القضاء تحتم أن يكون رجلاً صحيح الفكر، بعيدًا عن الغفلة، وأن يكون ذا ذكاء واضح لأنه يواجه مشكلات متعددة، تحتاج إلى ذهنية عالية.

---

[1] - بهاء الدين المقدسي: السابق ص ٦٢١.

[2] - المجد بن تيمية: المحرر جـ٢ ص ٢٠٣.

[3] - السابق: نفسه.

[4] - مجد الدين أبو البركات ابن تيمية (الجد): المحرر فى الفقه على مذهب الإمام أحمد جـ٢ ص ٢٠٣طبعة سنة ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م مطبعة السنة المحمدية .

أما اشتراط الحرية، فلأن القضاء من باب الولايات، وليس للعبد أهلية بطبيعة خضوعه لسيده فظروفه الاجتماعية لا تسمح له أن يصل إلى أية ولاية فضلا أن يتولى ولاية خطيرة كالقضاء تحتاج إلى من يتفرغ لها ويكون مستقل الإرادة .

ولا يتصور القاضي إلا أن يكون متين الدين والخلق، فالعدالة شرط لمن يتولى القضاء، وهو عند الفقهاء الامتناع عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، والترفع عما يقدح في المروءة، ولذلك لا يولى القضاء فاقد العدالة أي الفاسق، ويستدل على ذلك بقوله- تعالى : **چٹ ڈ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ چ(الحجرات: ٦)**.

وجه الدلالة بهذه الآية الكريمة، أن الله تعالى أمر بالتبين عند قول الفاسق ولا يجوز أن يكون القاضي ممن لا يقبل قوله، ويجب التبين عند حكمه، وأيضًا فإن الفاسق لا يصلح أن يكون شاهدًا، فمن الأولى أن لا يكون قاضيًا

وقال بعض فقهاء الحنفية، العدالة ليست شرطًا لتولى القضاء، وإنما هى شرط الكمال، فيجوز تقليد الفاسق وتنفذ أحكامه، إذا لم يجاوز فيها حدود الشرع وآدابه، أو يجوز توليه فيما يجوز أن تقبل شهادته فيه. ومنع بعضهم أن يتولى فاسق قضاء. وإذا طرأ عليه الفسق بعد توليه القضاء يعزل [1].

ومقاصد الشريعة لا تتحقق عند تولية الفاسق للقضاء؛ لأنه من المفترض فى القاضى اتخاذه هذا المنصب :" دينًا وقربَة، فإنها من أفضل القربات، وإنما فسد حال الأكثر؛ لطلب الرياسة والمال بها، ومن فعل ما يمكنه لم يلزمه ما يعجز عنه[2]".

وشرط الاجتهاد ضرورى فى القضاء؛ لأن العناصر الثقافية التى لابد للمجتهد أن يجمعها متشعبة، أهمها المعرفة الدقيقة بالقرآن؛ ليميز بين الحقيقة والمجاز والأمر والنهى والمبين والمجمل والمحكم والمتشابه والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمستثنى منه [3].

والمفترض أن تكون ثقافة المجتهد فى السنة واسعة وعميقة؛ بحيث يعرف أخبار السنة:صحيحها وسقيمها وتواترها وآحادها ومسندها ومرسلها مما له تعلق بالأحكام، ويعرف ما اجتمع عليه العلماء وما اختلفوا فيه والقياس وشروطه وكيف يستنبط [4].

ويجب أن تكون ثقافته اللغوية ومعرفته بالعربية واسعة؛ ليعرف الفروق الدقيقة، لدقائق العربية المتداولة بالحجاز واليمن والشام والعراق وبواديها[5] .

وبعض العلماء يميل إلى أنه يجوز تولى القضاء للمقلد عند الضرورة كأن يكون النظام التعليمى فى فترة من فترات تاريخ الأمة يعجز عن تخريج

---

1 - ابن مودود الموصلى الحنفى: الاختيار لتعليل المختار جـ٢ص ١٢٧طبعة سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م قطاع المعاهد الأزهرية القاهرة.

2 - ابن مفلح: الفروع جـ ٣ ص ٥٥٥.

3 - مجد الدين ابن تيمية: السابق نفسه.

٤ - السابق: نفسه.

٥ - السابق: نفسه.

علمـاء مجتهـدين يقومـون بواجـب القضـاء بـين النـاس؛ فيتـولى غيـر المجتهـد القضاء، ويقضى بفتوى غيره الذى قلده، أو بالمشهور من مذهبه .
ولكـن إذا وجـد المجتهـد؛ فـلا يجـوز توليـة المقلـد؛ لأنـه لا ضـرورة لتوليتـه مـع وجود المجتهد، وهو ترجيح المالكية وهذا ما أميل إليه [(١)] .
أما اشتراط الإسلام؛ فمرده أن القضاء ولاية، ولا تجوز ولاية الكافر على المسلم قال- تعالى: **چ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ - چ(النساء: ١٤١).**
ثم إن القاضى يطبق أحكام الشرعية الإسلامية، وهى دين، وتطبيق الدين يحتاج إلى إيمان به؛ من قبل من يطبقه، وخوف من الله، يمنعه من الحيدة عن التطبيق السليم لأحكامه، ولا يتأتى ذلك من غير المسلم، الذى لا يؤمن بهذا الدين، الإسلام، بل ربما حمله كفره بالإسلام على تعمد مخالفة أحكامه أو العبث بها، ولا خلاف بين الفقهاء فى اشتراط الإسلام فيمن يتولى القضاء على المسلمين .
أما تولية القضاء لغير المسلم، على غير المسلمين، فقد منعها ولم يجزها جمهور الفقهاء، لأن شرط الإسلام عندهم، شرط ضرورى لا بد منه فيمن يولى القضاء، سواء كان قضاؤه على المسلمين، أو على غير المسلمين.
وذهب الحنفية إلى جواز تقليد الذمى – وهو غير المسلم – القضاء على أهل الذمة؛ وعلّلوا ذلك بأن أهلية القضاء بأهلية الشهادة، والذمى من أهل الشهادة على الذميين، فهو – إذن - أهل لتولى القضاء عليهم، وكونه قاضيًا خاصًا بهم، لا يقدح فى ولايته ولا يضر، كما لا يضر تخصيص القاضى المسلم بالقضاء بين أفراد جماعة معينة من المسلمين [(٢)].
وقد أشـار المـاوردى إلـى قـول الحنفيـة فـي، جـواز تقليـد الـذمى القضـاء علـى الـذميين حيـث إنـه فـى الواقـع، تقليـد رياسـة وزعامـة ولـيس تقليـد ولايـة قضـاء، إذ قـال : " **وقـال أبـو حنيفـة يجـوز تقليـده – أى تقليـد الـذمى – القضـاء بـين أهـل دينـه، وهـذا، وإن كـان عـرف الـولاة بتقليـده جاريًـا، فهـو تقليـد زعامـة ورياسـة، وليس تقليد حكم وقضاء [(٣)]**" .
كمـا أن الـذكورة شـرط عنـد جمهـور الفقهـاء، فـلا يجـوز عنـدهم تقليـد المـرأة القضـاء فلـم ينقـل عـن النبـي- ε - ولا عـن أحـد مـن خلفائـه الراشـدين، مـن بعـده، أنهـم ولّـوا امـرأة القضـاء ولا ولايـة بلـد، ولـو جـاز ذلـك؛ لوقـع مـرة واحـدة، ولـم يخـل منـه جميـع البلـدان غالبًـا، وأيضًـا فـإن القاضـى يحتـاج إلـى مخالطـة الرجـال مـن الفقهـاء والشـهود والخصـوم، والمـرأة فـى الأصـل ممنوعـة مـن مخالطـة

[1] - ابن فرحون:المالكى: تبصرة الحكام جـ١ ص٢٤-٢٥ .
[2] - الدكتور محمد رأفت عثمان: النظام القضائى فى الفقه الإسلامى ص ٧٧ الطبعة الخامسة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، القاهرة.
[3] - الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٦٥.

الرجال، لما يخاف عليها من الفتنة، بسبب هذه المخالطة التى لا ضرورة لها للمرأة؛ ولذا فهى ممنوعة من تولى وظيفة القضاء [١].

ولقد أجاز فقهاء الأحناف: أن تكون المرأة قاضية، فى غير الحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة لها فى هذه الجنايات، ولها شهادة فى غيرها وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة [٢].

وذهب الطبرى إلى أن الذكورة ليست شرطًا لتولى القضاء؛ لأن القضاء كالإفتاء، والإفتاء لا يشترط له شرط الذكورة، فكذا القضاء،؛ وعلى هذا يجوز للمرأة أن تكون قاضية فى الأموال وغيرها، أى فى جميع الأمور والقضايا، بلا استثناء كما جاز لها أن تكون مفتية فى جميع الأمور فى الأموال وغيرها [٣].

وهو ما رجحه ابن حزم حيث قال:" وجاز أن تلى المرأة الحكم، وهو قول أبى حنفية "واستدل ابن حزم على ذلك بأنه "وقد روى أن عمر بن الخطاب ولّى الشفاء- امرأة من قومه- السوق " ويرد على استدلال الجمهور:" فإن قيل قد قال- ع -: "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً [٤]"، قلنا إنما قال ذلك رسول الله- ع - فى الأمر العام الذى هو الخلافة، ولم يأت نص فى منعها أن تلى بعض الأمور [٥].

فالذين منعوا المرأة من تولى القضاء - وهم الجمهور- نظروا إلى وظيفة القضاء من جهة الشبه بالولاية العامة؛ فمنعوا المرأة من تولى القضاء. ومن نظر إليه من جهة أنه منصب علمي، كالإفتاء أجازوا ذلك والذين، أجازوا فى عصرنا الحاضر أن تتولى المرأة القضاء لم ينظروا إليه من هذه النواحى بل هو مظهر هو مظاهر التقليد الأعمى للحضارة الغربية وليس هذا من الاجتهاد الذى ينتفع به المسلمون؛ بل إن التجارب المبنية على التقليد المحض باءت كلها بالفشل الذريع :"**فالاجتهاد الذى يحترم النصوص الشرعية ويبحثها فى حيدة ونزاهة شئ، والتطوير الذى يهدف تسويغ قيم الحضارة الغربية شئ آخر** [٦]".

ولا يستطيع أى شخص بطبيعة الحال أن يتصدى لمهمة الحكم بين الناس بمحض رغبته، حتى ولو فرض كونه مستجمعًا لشروط ولاية القضاء؛ لأن القاضى يقوم بوظيفة القضاء، التى هى من وظائف الخلافة، فهو نائب عن الخليفة فى عمله القضائي، وهذا يعنى أن وظيفة القضاء من وظائف الدولة فلا بد أن يتولاها الشخص، بتعيين ممن يملك سلطة التعيين، باسم الدولة وهو

[١] - ابن قدامة: المغنى جـ ٩ص ٣٩.
[٢] - ابن مودود الموصلى الحنفى: السابق جـ٢ ص ١٣٠.
[٣] - الدكتور محمد رأفت عثمان: السابق ص ١١٥.
[٤] - سبق تخريجه.
[٥] ٠ ابن حزم: المحلى جـ ٩ ص ٤٢٩ (بدون تاريخ) دار الجيل، بيروت.
[٦] - الدكتور محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية ص ٥٢ مؤسسة الرسالة، بيروت.

الرئيس أو من يعطيه هذا الرئيس سلطات التعيين. قال المجد بن تيمية :" **ولا يصح ولاية القضاء إلا بتولية الإمام أو نائبه** [1]".

فالأصل أن الخليفة أو السلطان، أى رئيس الدولة، هو الذى يعين القاضي، وبالمعنى الحديث ينبغى أن يكون القاضى معينا من قبل الدولة لأن القضاء فى الأصل من واجبات الدولة، ولكن لانشغال رئيس الدولة بأمورها العامة، جاز له أن ينيب غيره فى مهمة القضاء، وهذا النائب هو القاضى ولا يجوز للحاكم أن يترك منصب القضاء شاغرًا؛ وذلك لأن تعيين القضاة من واجبات الخليفة، وهو من ضروريات الحياة، ولا استقامة لأمر الناس بدونه ولهذا:" **يلزم الإمام نصب من يكتفى به فى القضاء** [2]".

فإذا لم يستطع القاضى الحكم بالحق؛ لتدخل السلطة التنفيذية الجائرة وعبثها بشئون القضاء، فللقاضى أن يمتنع عن تولى القضاء، أو يستمر فيه؛ لأن مقصود ولاية القضاء لا يحصل؛ وفى هذه الحالة: "**لم يمكنه القيام بالواجب لظلم السلطان** [3]".

وقد يتغلب الكفار على بلاد المسلمين، ويعينون لها واليًا كافرًا، أو يدخل بلد إسلامى فى سلطة حاكم كافر، عن طريق القهر أو الضم، فهل يجوز للمسلم تقلد وظيفة القضاء من هذا الحاكم الكافر بين المسلمين ؟

وهنا يجيب العز بن عبد السلام الشافعي: " لو استولى الكفار على إقليم عظيم؛ فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذى يظهر إنفاذ ذلك كله؛ جلبًا للمصالح العامة، ودفعًا للمفاسد السابقة [4]".

ثالثا- صفات القاضى والمبادئ التى تحكم تصرفاته.

(أ) - صفات القاضى

ومن صفات القاضي: أن يكون مهيبًا وقورًا، بعيدًا عما يقلل من المروءة، ولا يليق بالقضاء. وعليه أن يكون متحريًا الصدق فى كلامه، ويبتعد عن الغلظة والفحش، أو الاستهزاء والاستعلاء على الآخرين؛ وعلى الجملة فإنه يجب عليه أن يتخلق بأخلاق العلماء، وكل ما يليق بهم، من قول أو فعل مع التواضع ومجانبة الكبر؛ ولأن التواضع عطوف والكبر منفر؛ ولأن العجب نقص ينافى الفضل [5].

---

[1] - المجد بن تيمية: المحرر جـ١ ص ٢٠٢.

[2] - بهاء الدين المقدسي: العدة شرح العمدة ص ٦٢٠.

[3] - السابق: نفسه.

[4] - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام فى مصالح الأنام جـ ١ ص ٨٥ طبعة سنة ١٤١١هـ ١٩٩١م مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة..

[5] - الماوردى: ت (٤٥٠هـ) أدب الدين والدنيا ص ٩٩الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م دار الريان الريان للتراث، القاهرة .

ومن الأفضل له أن يكون قويًا، بلا عنف، لينًا بلا ضعف، يتسم بالحكمة والصبر الجميل والتأني، مطلعًا على أحكام القضاة قبله، من غير أن يكون ملزمًا بها؛ بل يعمل باجتهاد نفسه(١).

(ب) - مكانة القاضى

فمن عمل القاضي، يمكن أن نستخلص صفاته، وهو يدور حول الحكم وهو **نوعان: النوع الأول :** هو ما يمكن أن نطلق عليه الإبداء وهو المتعلق بالوقائع التى تحدث للناس، التى يطلب فيها الحكم، وهو إخبار وإثبات وهو شهادة فمن جهة هذا الإثبات، فالقاضى شاهد فيتطلب منه أن يكون عدلاً صادقًا، **والنوع الثانى** الإنشاء، وهو ما يتعلق بالأمر والنهى والتحليل والتحريم فالقاضى هنا موقع عن رب العالمين، أى هو مفت؛ فيتطلب منه الاجتهاد؛ فمن جهة الإلزام بذلك فهو سلطان(٢).

والقاضى يحكم وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، ولا يحكم بمذهب معين؛وهو المقرر، عند فقهاء الحنابلة: **" ولا يجوز تقليده القضاء، على أن يحكم بمذهب معين** (٣)".

بل يرى أبو يعلى الفراء، أن رئيس الدولة إن كان حنبليًا؛ فإنه يجوز له أن يولى قضاة ينتسبون إلى مذاهب فقهية أخرى، ولا يلزمه أن يعين قضاة حنابلة؛ ويعلل ذلك أن القاضى مجتهد لا يلتزم بمذهب معين' وهذا يدل على أن تهمة التعصب المذهبي، لم تنتشر إلا فى فترة الضعف الثقافي، فى العصور المتأخرة (٤).

(جـ) - مسئولية القاضي

والْمَقْصُودُ هنا، أَنَّ القاضى يحكم بالبرهان وبِالْحُجَّةِ الَّتِي تُرَجِّحُ الْحَقَّ، وهذا فى حالة إِذَا لَمْ يوجد ما يعارض هذه الحجة كحجة مثلها مثلا وَالْمَطْلُوبُ من القاضى – أيضًا - وليس ذلك مطلوب من القاضى فقط؛ بل َمِنْ كُلِّ مَنْ يَحْكُمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَنْ يَعْلَمَ مَا يَقَعُ، أى ينظر إلى الواقع، ويدقق فيه بالنظر المتأني، ثُمَّ يَحْكُمُ فِيهِ بِمَا يَجِبُ فمعرفته للواقع كما هو، دونما خداع من أحد أو من نفسه. ذلك الأمر مَدَارُهُ عَلَى الصِّدْقِ .ثم بعد نظره فى هذا الواقع، وتأمله فيه، يطبق الحكم الشرعى على الواقعة بالحجة الظاهرة أو بالنظر الاجتهادي، فهذا مَدَارُهُ عَلَى الْعَدْلِ (٥).

وأساس منصب القضاء تحقيق العدل والابتعاد عن كل صور الظلم. فليحذر القاضى من الحيف فى القضاء؛ فإنه مسدد من الله – تعالى - ما لم يرد ظلما لأحد من الناس؛ فإن تعدى وظلم، فقد العون الإلهي، ولزمه

١ - ابن مفلح: الفروع جـ ٣ ص ٥٦٨.
٢ - ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ١ ص ٨٤
٣ - ابن قدامة: الكافى فى الفقه على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل جـ ٤ ص ٢٩٤ الحلبي، القاهرة.
٤ - أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٨٠.
٥ - ابن القيم: السابق .

الشيطان، كما في حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- ε- :" إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْقَاضِي مَا لَمْ يَجُرْ؛ فَإِذَا جَارَ تَخَلَّى عَنْهُ وَلَزِمَهُ الشَّيْطَانُ [1]"، وفي حديث أبي هريرة، عَنْ النَّبِيِّ- ε- قَالَ : " **مَنْ طَلَبَ قَضَاءَ الْمُسْلِمِينَ؛ حَتَّى يَنَالَهُ ثُمَّ غَلَبَ عَدْلُهُ جَوْرَهُ فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ غَلَبَ جَوْرُهُ عَدْلَهُ، فَلَهُ النَّارُ** [2]".

وعلى القاضي - أيضًا - أن يبتعد عن كل ما يؤثر أو يشوش على حكمه المنشود فيه العدالة، فيراعي أن يكون في أحسن حالاته النفسية، بعيدًا عن الجوع والعطش، والضيق والقلق والغضب؛حتى لا يؤثر ذلك في عدالته كما في حديث أبي بكرة قال إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِي - ε- يَقُولُ : " **لا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ** [3]".

والقضاء بالنسبة للقاضي دين يحاسب عليه، فإذا قضى بالحق - وهو القضاء وفقًا للشرع الذي يعرفه - دخل الجنة، وإذا حكم خلافًا للشرع دخل النار فمن حق القاضي أن يرفض التدخل في أعماله لحرفه عن الحكم وفقًا للشرع لأنه إذا فعل ذلك دخل النار وأضاع الجنة كما في حديث ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ- ε- قَالَ : " **الْقُضَاةُ ثَلاثَةٌ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ، فَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ. وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ، عَلَى جَهْلٍ، فَهُوَ فِي النَّارِ** [4]".

(د) - آداب القاضي

ومع أن الأصل في الهدية جوازها أو استحبابها، والاستثناء هنا بالنسبة للقاضي هو عدم قبولها، إذا كان في هذا القبول مفسدة، وهو في الأغلب كذلك ومنه قبول القاضي للهبة، فلا يقبل القاضي الهبة من أحد الخصمين، فهي مؤدية لاتهام القاضي بالمحاباة لأحد الطرفين وتؤدي إلى زعزعة الثقة في حكمه بالضرورة ؛ بل الهدية إلى القاضي مكروهة مطلقًا، سواء من الخصمين أو من غيرهما، وقد رد عمر بن عبد العزيز رحمه الله - تعالى - الهدية، قيل له : إن النبي- ε - كان يقبل الهدية، فقال عمر : كانت للنبي- ε - هدية، ولنا رشوة؛ لأنه كان يتقرب المسلمون بهذه الهدية للنبي - ε - لنبوته ولأنه- ε - معصوم مما يُخَاف من الهدية على غيره [5].

إذا كانت الهدية بهذه المثابة، فتقديم الرشوة أو قبولها من المحرمات الأكيدة وإذا قدمها المتهم، فللقاضي أن يعاقبه بما يراه،؛ ولذلك فقد كان قضاة الإسلام لا يستضيفون الخصوم أو بعضهم، ولا يقبلون ضيافتهم ولا هداياهم؛ حتى لا يكون لذلك تأثير على قضاء القاضي.

---

[1] - رواه الترمذى كتاب الأحكام، باب٤، حديث رقم (١٣٨٠)، وابن ماجه كتاب الأحكام، باب٢، حديث رقم (٢٣١٢).

[2] - رواه أبو داود كتاب الأقضية، باب٢، حديث رقم (٣٥٧٥).

[3] - رواه البخارى كتاب الأحكام، باب١٣، حديث رقم (٧١٥٨).

[4] - سبق تخريجه.

[5] - ابن مفلح: الفروع جـ٣ ص ٥٧١.

وذلك واضح فى حديث ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ- ε - قَالَ :" **مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ، فَرَزَقْنَاهُ رِزْقًا، فَمَا أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ**[1]" **بل** حديث ثوبان يوضح أن اللعنة تلحق الذى يعطى الرشوة، والذى يأخذها والوسيط، بينهما الكل متساوٍ فى لحوق اللعنة به: " **لعن الله الراشى والمرتشى والرائش، الذى يمشى بينهما** [2]" .

وللقاضى أن يعظ المتخاصمين ويحذرهما من الكذب فى الدعوى كما فى حديث أُمِّ سلمة- رَضِي اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ- ε- قَالَ: "**إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ، فلا يَأْخُذْها**[3]".

فالناس يتحاكمون إلى القاضي، فيجتهد لهم، وقد لا يصيب الحق، فيقضى لأحدهما بشيء ليس من حقه، فحكم القاضى هنا وإن كان جائزًا فى حق القاضي؛ لأنه حكم بقدر طاقته البشرية إلا أن هذا الشخص المحكوم له، لا يجوز له أخذ ما ليس من حقه بحجة حكم القاضى والعصمة منتفية فى حقه بالإجماع. فالَّذِى قَضَى به القاضى لَهُ :" **بِحَسَبِ الظَّاهِرِ إِذَا كَانَ فِى الْبَاطِنِ لا يَسْتَحِقُّهُ فَهُوَ عَلَيْهِ حَرَام، يَئُول بِهِ إِلَى النَّار**[4]" .

(هـ) - دور القاضى فى الصلح بين المتخاصمين.

تقديم الصلح على القضاء: وأظنها من خصائص القضاء فى الإسلام؛ لأن حكم القضاء فى الغالب يورث الضغائن والأحقاد .وما دام الصلح بين المسلمين جائزًا؛ فكان لابد أن يأخذ مكانه؛ لإصلاح ما أفسده الشيطان بين الناس وذلك واضح فى حديث أَبِى هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ε -:"**الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا، أَوْ حَرَّمَ حَلالاً**[5]".

وقد ورد ذلك المعنى – أيضًا- فى رسالة عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعري، التى يحدد له فيه أسس القضاء فى الإسلام وقد قام بشرح هذه الرسالة ابن قيم الجوزية الحنبلى فى كتابه الأشهر إعلام الموقعين عن رب العالمين . ويعلل ابن القيم تقديم الصلح قبل القضاء بأن : " **فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن** [6]"،

---

[1] - رواه أبو داود كتاب الخراج، باب١٠، حديث رقم (٢٩٤٣)، وأحمد حديث عدى بن عميرة الكندى، حديث رقم (١٨١٩١).

[2] - حديث ثوبان: أخرجه أحمد (٢٧٩/٥، رقم ٢٢٤٥٢)، والطبرانى (٩٣/٢، رقم ١٤١٥)، قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (١٩٨/٤): رواه أحمد والبزار، والطبرانى فى الكبير، وفيه أبو الخطاب، وهو مجهول . والبيهقى (٣٩٠/٤، رقم ٥٥٠٣)، وذكر أحمد فى مسنده رواية أخرى لأبى هريرة، حديث رقم (٩٢٦٨).

[3] - رواه البخارى كتاب الشهادات، باب٢٧، حديث رقم (٢٦٨٠)، ومسلم كتاب الأقضية، باب٣، حديث رقم (٤٥٧٠)، والنسائى كتاب القضاة، باب١٣، حديث رقم (٥٤٠١).

[4] - ابن حجر العسقلانى: فتح البارئ جـ١٣ص ١٨٥ .

[5]- رواه أبو داود كتاب الأقضية، باب١٢، حديث رقم (٣٥٩٤)، والترمذى كتاب الأحكام، باب١٧، حديث رقم (١٤٠٣).

[6]- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ١ ص ٨٦.

ويورد قول عمر بن الخطاب :"**ردوا الخصوم أن يصطلحوا؛ فإنه آثر للصدق وأقل للخيانة** [1]".

وهذا الصلح فى الحقيقة يخفف العبء على القضاء ويجعله يتفرغ للخصومات التى لا صلح فيها، أو الخصومات التى لا يرغب الطرفان فى الصلح. كما أنه أحد أسباب انتشار المودة بين الناس ودعوتهم للتعامل بالفضل بينهم، كما هو إرشاد القرآن،قال- تعالى .

وقد يتبادر إلى الذهن أن الصلح فى كل القضايا جائز مطلقًا، ولكن ابن القيم يبين ما يجوز فيه الصلح وما لا يجوز. فمن المعلوم أن الحقوق على ضربين نوع يتعلق بحق الله - تعالى - ونوع يتعلق بحق البشر. يقول ابن القيم : "**وَالْحُقُوقُ نَوْعَانِ : حَقُّ اللَّهِ وَحَقُّ الآدَمِي** "[2] ويجزم ابن القيم أن حق الله - تعالى - من النوع الذى لا يجوز فيه الصلح البتة : "فَحَقُّ اللَّهِ لا مَدْخَلَ لِلصُّلْحِ فِيهِ، كَالْحُدُودِ وَالزَّكَوَاتِ وَالْكَفَّارَاتِ وَنَحْوِهَا "[3].

وعند فقهاء الأحناف،نفس التقسيم،إلا أنهم يقسمون حقوق الله- تعالى- **إلى قسمين:** قسم غير قابل للسقوط؛ كالحدود، وقسم قابل للسقوط كبعض الأمور التعبدية، التي يسقط التكليف بها بالتوبة وهذا الذين يعبرون عنهم بمقالتهم الشهيرة : "**حُقُوق اللَّهِ تَعَالَى مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْمُسَاهَلَةِ** [4]".

ويرى ابن القيم أن الصلح الحقيقى فى الحدود بين العبد وبين الله - تعالى - هى إقامتها وترك إهمالها، فإذا وصلت الحدود إلى رئيس الدولة؛ فواجب عليه إقامة الحد ولا يجوز التهاون في ذلك، وإلا نزلت اللعنة على كل مشارك فى هذا التواطؤ المحرم شرعًا : " **وَإِنَّمَا الصُّلْحُ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ فِى إقَامَتِهَا، لا فِى إهْمَالِهَا، وَلِهَذَا لا يُقْبَلُ بِالْحُدُودِ، وَإِذَا بَلَغَتْ السُّلْطَانَ، فَلَعَنَ اللهُ الشَّافِعَ وَالْمُشَفِّعَ** [5]" .

أما النوع الذى يجوز فيه الصلح، ويجوز فيه الإسقاط، وتجوز فيه المعاوضة فهو المتعلق بحقوق البشر: " وَأَمَّا حُقُوقُ الآدَمِيِّينَ، فهى الَّتِى تَقْبَلُ الصُّلْحَ وَالإِسْقَاطَ وَالْمُعَاوَضَةَ عَلَيْهَا [6]".

والمعيار الذى يقدمه ابن القيم للصلح الجائز، هو القائم على العدل، وهو الصلح المأمور به شرعًا: " **وَالصُّلْحُ الْعَادِلُ هُوَ الَّذِى أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ**- ε- [7] "والآية الكريمة التى استدل بها ابن القيم، على الأمر بالصلح القائم، على العدل هى قوله تعالى: **چ ۓ ﮁ ﮂ ﮃﮄ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ چ(الحجرات: ٩).**

[1]- السابق: نفسه.
[2]- السابق ص ٨٧.
[3]- السابق نفسه.
[4]- التفتازانى: ت (٧٩٢هـ) شرح التلويح على التوضيح فى أصول الفقه جـ٢ ص ٣٩٣الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م دار الكتب العلمية، بيروت.
[5] - ابن القيم: .نفسه .
[6] - السابق: نفسه.
[7] - السابق: نفسه.

أما الصلح المؤدى إلى ضياع الحقوق، ودوام الشحناء بين الناس وإكراه أحد الطرفين عليه فهو عين الظلم المنهى عنه شرعًا :"**وَالصُّلْحُ الْجَائِرُ هُوَ الظُّلْمُ بِعَيْنِهِ** [١]".

وينظر ابن القيم فى واقع الناس وموقفهم من الصلح الجائر فيجد التطبيق العملى للصلح، الذى لا يراعى فيه العدل ويميل إلى الظلم : "وَكَثِيرٌ مِنْ الظَّلَمَةِ الْمُصْلِحِينَ يُصْلِحُ بَيْنَ الْقَادِرِ الظَّالِمِ وَالْخَصْمِ الضَّعِيفِ الْمَظْلُومِ، بِمَا يُرْضِي بِهِ الْقَادِرَ صَاحِبَ الْجَاهِ، وَيَكُونُ لَهُ فِيهِ الْحَظُّ، وَيَكُونُ الإِغْمَاضُ وَالْحَيْفُ فِيهِ عَلَى الضَّعِيفِ [٢]".

ولعل القائم بالإصلاح بين المتخاصمين يظن أنه قد طبق الأمر الإلهى بالصلح ولكنه فى الحقيقة عند النظر المدقق قد خالف أمر الله – تعالى - بالصلح القائم على العدل، والعلامة على العدل أن يتمكن المظلوم من استيفاء حقه؛ فإن تنازل بعد ذلك فهذا حقه . أما إذا لم يتمكن المظلوم من حقه بسبب المحاباة للظالم صاحب الجاه والنصب، فإن هذا عدوان على الحق والعدل [٣].

والخلاصة – إذن - أن الصلح إمَّا مَرْدُودٌ، وَإِمَّا جَائِزٌ نَافِذٌ.فكل صلح يخالف العدل فهو مردود وكل صلح يؤدى إلى تحريم الحلال أو استباحة المحرم فهو مردود، والميزان هو العدل والرضا والتنازل فيما يحل، ينتفى فيه الإكراه ويبتعد عن المحاباة لأحد الطرفين .

(و) - المبادئ التى تحكم القاضى .

ومن المبادئ التى تحكم القاضى بعد، مبدأ العدل مبدأ المساواة، وهو غاية تسعى العدالة إلى تحقيقها وهذا مقتضى ما تدل عليه عمومات الشريعة المحكمة من تقرير قاعدة العدل المطلق والمساواة . وفى رسالة عمر بن الخطاب، لأبى موسى الأشعرى - قاضيه على الكوفة - يقول :" **آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك؛ حتى لا يطمع شريف فى حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك** [٤]".

هنا دعوة للمساواة التامة بين المتخاصمين . فإذا جلسا فى مجلس الخصومة عند القاضي؛ وجبت من القاضى المساواة؛ فإذَا فعل ذلك : " فَهُوَ عُنْوَانُ عَدْلِهِ فِي الْحُكُومَةِ؛ فَمَتَى خَصَّ أَحَدَ الْخَصْمَيْنِ بِالدُّخُولِ عَلَيْهِ أَوْ الْقِيَامِ لَهُ أَوْ بِصَدْرِ الْمَجْلِسِ وَالإِقْبَالِ عَلَيْهِ وَالْبَشَاشَةِ لَهُ وَالنَّظَرِ إلَيْهِ؛ كَانَ عُنْوَانُ حَيْفِهِ وَظُلْمِهِ [٥]".

والقاضي- فى الشريعة الإسلامية – يحكم وفق الإثبات الظاهر للواقعة والحق أمام القاضي. فإذا كان الإثبات صحيحًا، فى الظاهر والباطن ومطابقًا للواقع وصادقًا فى نفس الأمر فإنه يؤثر فى المدعى به ظاهرًا وباطنًا؛ فيحكم للمدعى بالشيء ظاهرًا ويحل له أخذه واستعماله واستغلاله وتملكه والاستفادة منه باطنًا، فيما بينه وبين الله. أى ينفذ الحكم فى الدنيا والآخرة . أما إذا كان الإثبات غير مطابق للواقع،وكان ظاهره

---

١ - ابن القيم: السابق نفسه .
٢ - السابق: نفسه.
٣ - السابق: نفسه.
٤ - رواه الدار قطنى فى سننه، باب عمربن الخطاب، حديث رقم (٤٥٢٢).
٥ - السابق ص ٧١.

يخالف باطنه؛ فإن حكم الحاكم المبنى على الإثبات، لا يحل حلالاً ولا يحرم حرامًا ولا يغير الشيء عما هو عليه فى الواقع. ونفس الأمر وإنما ينفذ فى الظاهر فقط عند من لا يعلم الحقيقة والباطن، وتترك البواطن لله وترتبط بالحساب والعقاب الأخروي. وفي الحديث :"**مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ هُوَ عَلَيْهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ**[1]".

والجدير بالذكر أن هذا المبدأ فيما أظن تختص به الشريعة الإسلامية، ففى القوانين الوضعية لا يبحث فى نفاذ الحكم ظاهرًا وباطنًا؛ لأن الحكم فى الشريعة الإسلامية بحث يستند إلى عقيدة - أى مصدر إلهي- يشرع للناس الحلال والحرام. والقانون الوضعى يعترف بنسبية الحكم القضائى وأن أحكام القضاء ظنية، ولكنه اعتبر الحكم القضائي- مع احتمال الخطأ من القاضي- اعتبره حقيقة واقعة ولو على حساب العدل، ومنح الحكم القضائى قوة القضية النافذة.

ويجب على القاضى أن يقضى بما ثبت عنده بطرق الإثبات الشرعية : وهى البينة والإقرار واليمين والبينة والحجة والبرهان والقرائن وشهادة الشهود، بشرط عدالة الشهود وتثبت عدالة الشهود بتفقد أحوالهم والتحرى عن فعالهم، ممن له علم بأحوالهم فى السر والعلن والإقرار حجة مطلقة؛ لأن الإنسان غير متهم بالإقرار، على نفسه كاذبًا، وللفقهاء تفصيلات وتفريعات أخرى،وما ذكرناه هنا هو ما اتفق عليه الفقهاء والسؤال الذى ينبغى أن يطرح هنا هل للقاضى أن يحكم بعلم نفسه[2] .

وقد اختلفت أقوال الفقهاء، فى حكم قضاء القاضى بعلمه، وقد مر بنا من قبل أن القاضى يحكم بظواهر الأمور، وبناء على هذا؛ فالجمهور على أنه لا يقضى بعلمه على تفاصيل فى المذاهب الفقهية بحسب فهمهم لمعنى علم القاضى وبعض المذاهب تخصصها فى قضايا دون أخرى ولم يسمح أحد من الفقهاء للقاضى أن يحكم بعلمه بإطلاق سوى الظاهرية[3] .

والأصل الذى يبنى عليه ابن حزم مذهبه فى ذلك، هو ربط الحكم القضائى بالأمر القرآني: **ﭽ ﯕ ﯖ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﭼ(المائدة: ٨)**.

وبالواجب المقرر فى القرآن والسنة من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فكل ما علمه القاضى من الحق وجب عليه القضاء به، وإلا كان مضيعًا للقسط لا قوامًا به، ومقرًا للمنكر لا ناهيًا عنه[4] .

والذى يبدو لي أن ابن حزم يفهم أن علم القاضي، هو المؤهلات الذهنية والعلمية، التى تؤهل القاضى أن يحكم، لا أن يحكم بمجرد ما علم، بصرف

---

[1] - رواه البخارى كتاب المساقاة، باب٤، حديث رقم (٢٣٥٦)، وأحمد مسند عبد الله بن مسعود، حديث رقم (٣٦٤٢).

[2] - الدكتور محمد نعيم فرحات: فى التشريع الجنائى الإسلامى ص ٢١٥ وما بعدها طبعة سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، القاهرة.

[3] - الدكتور محمد سليم العوا: فى أصول النظام الجنائى الإسلامى ص ٢٩٥طبعة سنة ١٩٧٩م دار المعارف، القاهرة .

[4] - ابن حزم القرطبى: المحلى جـ ٩ ص ٤٢٩.

النظر عن البراهين والشهود والقرائن، فمحل النزاع بين ابن حزم والجمهور مختلف .

ويتجه ابن القيم إلى تأكيد ما ذهب إليه الجمهور، من منع القاضى أن يحكم بعلمه على افتراض، أن القاضى وهو يحكم بعلمه محق فى حكمه؛ فالنقص فى المؤهلات الذهنية والخلقية، من لوازم قضاة الأزمان المتأخرة؛ فمن الواجب منع هؤلاء القضاة من الحكم والقضاء بعلمهم؛ حتى لو كان الحق هو حكم الحاكم بعلمه، لوجب منع قضاة الزمان من ذلك[1].

وإذا عقدنا مقارنة بين قضاة الزمان وبين شريح وكعب بن سوار والحسن البصري، بحسب ما يرى ابن القيم؛ لتبين لنا حالهم وهؤلاء ممنوعون من الحكم بعلمهم، فما بالنا بقضاة الزمان بل إن الرسول - ρ-- مع قوة عقله بشهادة جميع الناس ومع ما هو عليه من تأييد الوحى له، لم يكن يحكم بمجرد علمه، ولا يمكن ولو على فرض، أنه قد حكم بعلمه أن يكون محل شك: " **ولقد كان سيد الحكام- ρ-- يعلم من المنافقين ما يبيح دماءهم وأموالهم ويتحقق ذلك، ولا يحكم فيهم بعلمه، مع براءته، عند الله وملائكته وعباده المؤمنين من كل تهمة[2]**".

إن السبب الرئيس - فيما يرى ابن القيم - الذى جعل الرسول لا يحكم بمجرد علمه حال المنافقين، هو درء مفسدة هى أعظم من قتلهم: " **لئلا يقول الناس إن محمدًا يقتل أصحابه [3]**".

والحديث الذى استدل به ابن القيم له قصة تفاصيلها أن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِى اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ كُنَّا فِى غَزَاةٍ قَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً فِى جَيْشٍ فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلا مِنْ الأَنْصَارِ فَقَالَ الأَنْصَارِى يَا للأَنْصَارِ وَقَالَ الْمُهَاجِرِى يَا لَلْمُهَاجِرِينَ فَسَمِعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ- ρ- فَقَالَ مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَسَعَ رَجُلٌ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلا مِنْ الأَنْصَارِ فَقَالَ دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ فَسَمِعَ بِذَلِكَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَى فَقَالَ فَعَلُوهَا أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ فَبَلَغَ النَّبِى - ρ - فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِى أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ فَقَالَ النَّبِيُّ- ρ- : "**دَعْهُ لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ [4]**".

وقد تأمل، ابن القيم فى كليات الشريعة والمصالح، التى تشتمل عليها، والأصل العامة التى تحكم الاجتهاد فى أى مسألة جزئية؛ فوجد أن الصواب فى المسألة، بعد النظر والتدقيق، هو منع القاضى أن يحكم بمجرد علمه : "

---

[1] - ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ص٢٠٩.
[2] - السابق: ص ٢١٠.
[3] - السابق:نفسه.
[4] - رواه البخارى كتاب التفسير المنافقون، باب٥، حديث رقم (٤٩٠٥)، ومسلم كتاب البر والصلة، باب١٦، حديث رقم (٦٧٤٨)، والترمذى كتاب تفسير القرآن، باب٦٣، حديث رقم (٣٦٣١).

ومن تدبر الشريعة، وما اشتملت عليه من المصالح وسد الذرائع، تبين له الصواب فى هذه المسألة [1]".

أما الحكم بالقرائن الحالية والمقالية التى ترجع فى حقيقتها إلى موهبة القاضى ومدى فراسته وحدة ذكائه وتمتعه، بملكة راسخة فى فهم الشريعة وفهم نفسيات البشر، وتفحصه فى عاداتهم وطرائق تفكيرهم، ومن هنا يبين، ابن القيم السمات التى يجب توافرها فى القاضى الذى يستطيع أن يحكم بالقرائن فهو : " **إِذَا لَمْ يَكُنْ فَقِيهَ النَّفْسِ، فِي الْأَمَارَاتِ، وَدَلَائِلِ الْحَالِ، وَمَعْرِفَةِ شَوَاهِدِهِ وَفِي الْقَرَائِنِ الْحَالِيَّةِ وَالْمَقَالِيَّةِ، كَفِقْهِهِ فِي جُزْئِيَّاتِ وَكُلِّيَّاتِ الْأَحْكَامِ [2]".**

فلا يمكن للقاضى إن لم يتصف بتلك الصفات أن يتوصل إلى حكم صحيح يمكن الاطمئنان **إليه**، فقدرة القاضي، على فهم النصوص الشرعية فهمًا صحيحًا، تزيد وتقوى بما يمتلكه من فقه مقاصدي، دون أن يعترضه غموض، أو لبس تفضى به إلى الشطط والزلل فى الحكم، كل ذلك ناتج عن الغفلة عن المقاصد والغفلة كذلك عن فهم الواقع [3].

فإذا لم تتوافر هذه السمات فى القاضي، كانت النتيجة المترتبة على هذا التقصير، هى إضاعة الحقوق بل، ويحكم القاضى بأحكام ظاهرة البطلان، لا يشك فى ذلك القاص والدانى : **"أَضَاعَ حُقُوقًا كَثِيرَةً عَلَى أَصْحَابِهَا، وَحَكَمَ بِمَا يَعْلَمُ النَّاسُ بُطْلَانَهُ لَا يَشُكُّونَ فِيهِ [4]".**

فالنظرة الشمولية المنسجمة للشريعة وأحكامها، لا تتأتى إلا لمن خبروا المقاصد، وأحكموا الكليات، ثم نظروا فى الأحكام، من خلال ذلك ومن فاته هذا المستوى وأهمل هذا النوع من النظر، وقع فى التخبط والاضطراب، وأتى بالأقوال الشاذة المجافية؛ لمقاصد الشريعة أو انتهى إلى العجز والانكماش، تاركًا المجال لغيره، ممن رسخ قدمه فى ذلك الميدان [5].

والسبب الذى أدى إلى وقوع هذا القاضى فى الخطأ البين وظلمه للناس بضياع حقوقهم، هو اعتماد هذا القاضى على الظاهر المجرد، دون الالتفات إلى قرائن الأحوال،فقد وقع فى البطلان **"اعْتِمَادًا مِنْهُ عَلَى نَوْعِ ظَاهِرٍ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى بَاطِنِهِ وَقَرَائِنِ أَحْوَالِهِ[6]".**

فإهمال الواقع بالقرائن المحفوفة به، مخالف لما هو معروف، عند أهل التوفيق والسداد، من وجود نوعين من الفقه، لابد للقاضى من معرفتهما والالتزام بهما فى

---

[1] - ابن القيم: السابق ص ٢١٠.
[2] - السابق ص ٤
[3] - الدكتور أحسن لحسانة: الفقه المقاصدى عند الإمام الشاطبى ص ٣١الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م دار السلام، القاهرة .
[4] - ابن القيم: السابق نفسه .
[5] - أحمد الريسونى: نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبى ص ٢٩٢الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت .
[6] - ابن القيم: السابق نفسه .

أحكامه، فهذان النوعان هما : " **فِقْهٌ فِي أَحْكَامِ الْحَوَادِثِ الْكُلِّيَّةِ، وَفِقْهٌ فِي نَفْسِ الْوَاقِعِ وَأَحْوَالِ النَّاسِ، يُمَيِّزُ بِهِ بَيْنَ الصَّادِقِ وَالْكَاذِبِ وَالْمُحِقِّ وَالْمُبْطِلِ** [١]".

والواجب على القاضي أن: "يُطَابِقُ بَيْنَ هَذَا وَهَذَا فَيُعْطِي الْوَاقِعَ حُكْمَهُ مِنْ الْوَاجِبِ، وَلا يَجْعَلُ الْوَاجِبَ مُخَالِفًا لِلْوَاقِعِ [٢]".

وهكذا يبدو أن، للقاضي أن يقضي بما يثبت لديه أنه صحيح سواء أكان طريق الثبوت، هو الشهادة، أم كان غيرها من الطرق، وكذلك لا تجيز هذه الشريعة للقاضي، أن يأخذ بشهادة الشهود، إذا تبين له بطريق آخر، أن ما شهدوا عليه لم يقع، كأن يشهد أربعة على امرأة بالزنى، ثم يتبين أنها لا تزال عذراء، فعندئذ لا يجوز القول بأن نصاب الشهادة قد اكتمل؛ فيجب الحكم بها؛ فيظهر دور القاضي هنا فهو يقدر الدليل الذى يقدم إليه في الدعوى في ضوء ظروفها وقرائن الأحوال فيها، وهو لا يقضي على أى حال، إلا وقد تيقن أن ما يقضى به، تثبته البينات المعروضة أمامه[٣].

إذن فالقاضي لا يحكم بالظاهر المجرد عن القرائن الحالية، ودون مطابق الحكم الشرعى للواقع،وحسن تطبيقه على الوقائع المنوط منه النظر إليها، كما أنه ليس من حقه أن يحكم بمجرد علمه، دون نظر للشواهد والأدلة، التى ينبغي أن تحكم مسار حكمه .

رابعا- استقلال القاضي والرقابة عليه .

استقلالية القضاء، تعني أن القرارات القضائية يجب أن تكون حيادية وغير خاضعة لنفوذ الحكومة، أو السلطة التنفيذية، وهو ما يسمى بالفصل بين السلطات.

والمفترض في نظام الدولة القانونية، أنها تكفل مبدأ المساواة بين أفراد الشعب، وحماية حقوقهم وحرياتهم ومهمة القضاء الأساسية، تحقيق العدل في المجتمع، وتطبيق وتفسير القوانين على الحالات، التي تعرض أمامه وحماية الحريات العامة وحقوق المواطنين،إذ أنه نظام، يهدف إلى حماية الأفراد ضد تعسف السلطة التنفيذية، ويتمتع القضاء في الدولة القانونية باستقلال عن باقي السلطات في الدولة، حتى يتمكن من تحقيق مبدأ المساواة أمام القانون، ويباشر عمله بحيادية، بما يضمن حسن سير وتحقيق العدالة [٤].

وتتكون هذه السلطة: من الهيئات القضائية من المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها وهيئات، الادعاء العام والإشراف العدلي، ويمارس القضاء رقابته، بموجب الدستور على السلطتين التشريعية والتنفيذية من خلال المحكمة الدستورية ومحكمة القضاء الإداري، التي تختص بالنظر، في

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - الدكتور سليم العوا: السابق: ص ٢٩٩.
[٤] -الدكتور عبد الغنى بسيوني:النظم السياسة ض ١٧٧الدار الجامعية للنشر، الإسكندرية. .

مشروعية القرارات الإدارية، الصادرة من مختلف الجهات الإدارية، ويمارس القضاء كذلك الرقابة على ذاته [1].

وهكذا، نكون أمام ما يعرف باستقلال القضاء، و المقصود به انحصار الوظيفة القضائية بالقضاء، وعدم تدخل السلطتين التنفيذية و التشريعية، كما نكون أمام استقلال القاضي، بعدم التدخل في عمله من أية جهة كانت، بغية توجيه عمل القاضي بطريقة معينة، بمعنى أن استقلال القاضي يجعله متمتعًا بحرية إصدار الحكم بالمسائل المعروضة عليه، بحيث يحكم استنادًا إلى الوقائع بموجب القانون .

والقضاء في الشريعة الإسلامية، قول ملزم يصدر عن ولاية عامة، وهو صادر على وجه الإلزام، والذى يقوم بهذا الإجبار، هو القاضى والهدف منه فصل الخصومات وقطع المنازعات [2] .

فنصوص الشريعة وقواعدها العامة، تمنع ولاة الأمور فى الأمة من التدخل فى القضاء، أو التأثير فى أدائه، بأى وجه من الوجوه، لأن هذا الفعل محرم فى الشريعة؛ بل ومقطوع بتحريمه، بثوابت الشريعة فى نصوصها الأصلية من الكتاب والسنة. والنظام الإسلامى يتقيد بصفة عامة فى كل أصوله وفروعه ومظاهره بغاية عليا هى العدل القائم على التوحيد .

والتوحيد ليس بالقول فحسب، بل بالعمل الذى يصادقه هذا العمل، وهو تنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه، وذلك على وجه التضامن بين الناس، ومن مقتضى ذلك أن تكون أوامره - سبحانه وتعالى- ونواهيه معيارًا للحق والعدل، فما أمر به هو الحق والعدل، وما نهى عنه هو الباطل، ومنع الظلم فى الحقيقة هو الحق والعدل كما يقرر ابن القيم : **"وَمَدَارُ الْوِلَايَاتِ كُلِّهَا : عَلَى الصِّدْقِ فِي الْإِخْبَارِ وَالْعَدْلِ فِي الْإِنْشَاءِ** [3]"ومنها ولاية القضاء بطبيعة الحال والصدق والعدل - كما بين ابن القيم- قَرِينَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ - تَعَالَى :﴿ ه ه ه ه ے ے ﴾(الأنعام: ١١٥).

فلا يجوز فى الشريعة الإسلامية، لأى شخص مهما كان مركزه، أن يتدخل فى عمل القاضي، فيجعله يميل أن يحكم الحكم الصحيح المطابق للشريعة، نصًا أو اجتهادًا صحيحًا مستفاد منه ظن راجح، وهو من أقوى الظنون المعمول بها شرعًا [4].فالآيات فى وجوب الحكم بالعدل وتحريم الظلم، كثيرة متضافرة على هذه،هذين الأصلين التى يقام عليهما القضاء النزيه فى أى بيئة كانت.وذلك كما فى قوله- تعالى:﴿ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﴾(النحل: ٩٠) لقد أمر هنا، الإسلام بالعدل، الذى يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوم، قاعدة ثابتة للتعامل

---

[1] -الدكتور أحمد السيد صاوى:مرافعات مدنية وتجاريةص ٢٨١طبعةسنة ٢٠٠٠م،مطبعة جامعة القاهرة.

[2] - التهانوى الحنفى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ٣ ص٥٨٣الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م دار الكتب العلمية، بيروت.

[3] - ابن القيم: الطرق الحكمية ص ٢٤٧.

[4] - ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ ٤ ص١١٢.

لا تميل مع الهوى، ولا تتأثر بالود والبغض، ولا تتبدل مجاراة للصهر والنسب، والغنى والفقر، والقوة والضعف. إنما تمضى فى طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وتزن بميزان واحد للجميع .

وإلى جوار العدل الإحسان يلطف من حدة العدل الصارم الجازم، ويدع الباب مفتوحًا، لمن يريد أن يتسامح فى بعض حقه إيثارًا لود القلوب، وشفاء لغل الصدور. ولمن يريد أن ينهض بما فوق العدل الواجب عليه ليداوى جرحاً أو يكسب فضلاً [1].

وكذلك أمر القرآن، بالعدل حتى فى أشد الحالات عسرًا على النفس أن تميل إلى العدل، وهى حالات البغض والكره وذلك كما فى قوله تعالى : **ﭽ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ(المائدة: ٨).**

ولا يحملنكم بغض قوم، على ترك العدل فيهم؛ فالعدل أقرب إلى التقوى. نهاهم أن تحملهم البغضاء على ترك العدل، ثم صرح لهم بالأمر بالعدل، تأكيدًا وتشديدًا، ثم ذكر لهم وجه الأمر بالعدل، هو أقرب للتقوى، وإذا كان وجوب العدل مع الكفار بهذه الصفة من الكيفية والقوة، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين [2].

والإسلام يأمر بالعدل، كما فى قوله- تعالى:**ﭽ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﭼ(النساء: ٥٨).** إذا حكمتم بين الناس فيجب أن تجعلوا حكمكم قائمًا على الحق والعدل فإن الله - تعالى - ما أقام ملكه إلا عليهما، ولأن الأحكام إذا صاحبها الجور، والظلم أدت إلى شقاء الأفراد والجماعات والحكم بالعدل من واجبات الحكام والقضاة نواب فى أداء هذا الواجب الشرعى عنهم، فلا يجوز أن يتدخل فى أعمال القاضي؛ ليحرفه عن أداء هذا الواجب، وإلا كان مضادًا للشرع الشريف.

وكذلك أكد النبي- ρ - على ضرورة العدل بين المتخاصمين فى اللحظ واللفظ والإشارة، فى حديث أُمِّ سَلَمَةَ - τ - قَالَتْ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ - ρ -: **"مَنِ ابْتُلِىَ بِالْقَضَاءِ بَيْنَ النَّاسِ؛ فَلْيَعْدِلْ بَيْنَهُمْ فِى لَحْظِهِ، وَإِشَارَتِهِ وَمَقْعَدِهِ [3]"**.

بل إن الاحتياط للحكم بالعدل بين المتخاصمين،وصل إلى نهى القاضى أن يرفع صوته أمام خصم زيادة عن الآخر، واعتبر الإسلام ذلك من الجور، الذى يجب أن يتنزه عنه القاضي، أثناء حكمه، كما فى الحديث:**" مَنِ ابْتُلِىَ بِالْقَضَاءِ بَيْنَ النَّاسِ، فَلاَ يَرْفَعَنَّ صَوْتَهُ عَلَى أَحَدِ الْخَصْمَيْنِ، مَا لاَ يَرْفَعُ عَلَى الآخَرِ [4]"**.

والعدل المنشود بين المتخاصمين،لا يتحقق كاملاً مادام القاضي، قد سيطر عليه الغضب، ولذا نهى الشرع أن يحكم القاضي، بين اثنين وهو غضبان عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

[1] - سيد قطب: الظلال جـ ٤ص ٢١٩٠.
[2] - النسفي: تفسير القرآن الجليل جـ ١ ص ٣٩٨.
[3]- رواه الدارقطنى كتاب الأقضية والأحكام، باب١، حديث رقم (٤٥١٧).
[4]- رواه الدارقطنى كتاب الأقضية والأحكام، باب١، حديث رقم (٤٥١٨).

بْنِ أَبِى بَكْرَةَ قَالَ: كَتَبَ أَبِى إِلَى عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى بَكْرَةَ وَهُوَ قَاضٍ، أَنْ لا تَحْكُمْ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانُ فَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ρ يَقُولُ: **"لا يَحْكُمُ الْحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَهُوَ غَضْبَانُ** [1]".

تلك، هى بعض نصوص الشريعة فى شأن وجوب الحكم بالعدل وبما أنزل الله وهو خطاب عام للحاكم والمحكوم على السواء؛ فالحاكم والسلطان فى الإسلام، مقيد فيما يجريه بحكم الله، ولا طاعة له فيما جاوز ذلك.

وقد ثبت- أيضًا- أن القضاء والحكم بين الناس أمانة- وهو كما مر سابقًا- المعنى الذى أكده ابن تيمية[2] ،وبناء عليه لا يجوز لأحد أن يمنع أحد من أداء الأمانة الموكول بها،وإلا أضحى ظالمًا كما قال تعالى : **چ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ چ** **(النساء: ٥٨)**.

وتدخل ولى الأمر فى عمل القاضي، معصية ويجب على القاضى ألا يطيعه فى تلك المعصية، وإلا كان مشاركًا له فى الإثم قال ابن تيمية : " وَأُولُو الأَمْرِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَأَهْلِ الإِمَارَةِ، إِنَّمَا تَجِبُ طَاعَتُهُمْ، إِذَا أَمَرُوا بِطَاعَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" وأكد ابن تيمية هذا المعنى أيضًا فى قوله : **"وَبِالْجُمْلَةِ فَالشُّيُوخُ وَالْمُلُوكُ وَغَيْرُهُمْ، إِذَا أَمَرُوا بِطَاعَةِ اللهِ وَرَسُولِهِ، أَطِيعُوا وَإِنْ أَمَرُوا بِخِلافِ ذَلِكَ، لَمْ يُطَاعُوا"** واستدل ابن تيمية، على ذلك بحديث عمران بن الحصين المعروف : **"لا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِى مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ** [3]".

كل تلك المعانى مجموعة فى الحديث:" السمع والطاعة على المرء المسلم، فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية،فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة [4]".

وإذا كان القضاء دين يحاسب عليه القاضي، فمن حقه أن يرفض التدخل فى شئون عمله القضائي، حتى لا يتعرض إلى سخط الله إذا سمح بهذا التدخل وهذا الحق فى الاستقلال مصدره الشرع، وليس هو هبة من أحد، وما كان مصدره الشرع لا يملك أحد أن يسلبه، أو يبطله، وهو واجب شرعى على القاضي، وليس للقاضى القدرة على التنازل، عن هذا الحق لأحد .وقد مر من قبل الحديث الذى فيه أصناف القضاة وأن الذى يدخل الجنة هو، الذى يقضى بالحق الذى عرفه [5].

---

[1]- سبق تخريجه.

[2]- ابن تيمية: السياسة الشرعية ص ١٣.

[3]- ذكره الترمذى فى أبواب الجهاد، كتاب الذبائح، ورواه الطبرانى فى المعجم الكبير، رواية عمران بن حصين، حديث رقم (١٥٢٠٦).

[4] - سبق تخريجه.

[5] - الدكتور عبد الكريم زيدان: نظام القضاء فى الشريعة الإسلامية ص ٦٠ الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م مؤسسة الرسالة، بيروت .

وهناك ضمانات أخرى؛ لاستقلال القضاء لتثبيته وتوطيده، فلما كان القاضى فى المجتمع، يتبوأ مركزًا محوريًا فى المجتمع، لأنه هو الذى يفصل بين الناس؛ فينبغى أن يكون محل ثقة واحترام الناس؛ لتطمئن على عدالته فى الحكم، ولا يستطيع القاضى أن ينال هذه المنزلة عند الناس، إلا بالدليل الملموس الذى يقدمه للناس فى سلوكه المرضى البعيد عن الشبهات، وفى صرامته فى التمسك بعدالة الحكم بين الخصوم[١] .

ومن الأمور المعينة للقاضى على استقلاله، قول فقهاء الحنابلة وغيرهم: بتحريم قبول القاضى للهدية واعتبارها، من باب الرشوة المحرمة بالنص والإجماع، وكذلك قبوله لضيافة أحد الخصوم ونحو ذلك، كما قال فقهاء الحنابلة: أيضًا بكراهة مباشرة القاضي، للتجارة من البيع والشراء، وغير ذلك، إلا إذا كان فى حاجة شديدة لذلك [٢].

وإذا أصر ولى الأمر،على التدخل فى شئون القاضي، ولم يستطع القاضى الحفاظ على استقلاليته، فى إصدار الحكم، وجب عليه أن يستقيل من وظيفته؛ بل المقرر فى مذهب الحنابلة فى تلك الحالة، أنه إذا تعذر على القاضى الحكم بالحق لجور الحكام فعلى الرجال العدول، الامتناع عن القضاء، حتى وإن تعين عليهم تولى القضاء بسبب عدم وجود غيرهم [٣] .

والواقع أن خلفاء المسلمين العارفين بمعانى الإسلام الواقفين عند حدوده،لا يتدخلون فى شئون القضاء بإصدار الأحكام حسب أهوائهم؛ لأن تدخلهم فى شئون القضاء على هذا الوجه، معصية لله وظلم للرعية. والشأن فى ولاة الأمر العدول أنهم لا يعصون الله، عن قصد وإصرار واستمرار على هذا العصيان، فقد كانت الضمانة الحقيقية، لاستقلال السلطة القضائية فى تاريخ المسلمين الأوائل، هو عدل الخلفاء[٤] .

ولذلك، كان القضاة فى صدر الإسلام وعهوده الأولى، يتمتعون باستقلال فى عملهم القضائي، ويحكمون حتى على الخلفاء فى خصوماتهم إذا ظهر أن الحق عليهم، وبهذه الحصانة، للقاضى من تدخل ولى الأمر فى شئونه يطمئن الناس على حقوقهم ولا يخافون جور السلطان ولا بغى ذوى الجاه والنفوذ، لأن القاضى ينصفهم منهم[٥] .

وقد يقال: بأن الخليفة أو السلطان يملك ولاية القضاء بين الناس، وله أن يباشر هذه الولاية فعلاً - كما يقول الفقهاء ومنهم الحنابلة - وهذا يؤدي، إلى

---

١ - وقد مر بنا من قبل الصفات التى يجب أن يتحلى بها القاضي.
٢ - الدكتور وهبة الزحيلي: الفقه الحنبلي الميسر بأدلته وتطبيقاته المعاصرة جـ٤ ص ٢٩٢وما بعدها الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م دار القلم، دمشق .
٣ - بهاء الدين المقدسي: العدة شرح العمدة ص ٦٢١.
٤ - الدكتور إسماعيل محمد عيسى شاهين: نظرية الخلافة فى العصر الحديث ص ٥٥٦الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م مؤسسة العلياء، القاهرة.
٥ - الدكتور عبد الكريم زيدان: السابق نفسه .

هدم استقلال القضاة، ويؤدى إلى جمع السلطة القضائية والسلطة التنفيذية بيد رئيس الدولة، وفى هذا من الخطر على حقوق الناس ما لا يمكن إنكاره .

والجواب، أن الفقهاء حينما قالوا ذلك، فقد اشترطوا بلوغ درجة الاجتهاد بضوابطها المعروفة فى الخليفة، والقاضى فى هذه اللحظة له حق القضاء. أما إن كان لا يحسن ذلك فليس له أن يقضى بين الناس، بل ويحرم عليه ذلك باليقين .

فعلى ذلك، أن الخليفة أو السلطان عندما يباشر القضاء فعلاً، فإنه يخضع فى هذه المباشرة لما يخضع له القضاة من جهة الضوابط الحاكمة للعملية القضائية، ومن هذه القواعد والضوابط، عدم جواز نظر القاضى فى قضية هو فيها مدع أو مدعى عليه، أو أحد خصومها من لا تجوز الشهادة له والواقع هو أن الخليفة، لا تسمح له ظروفه وأعماله القيام بالقضاء والسوابق القديمة تؤيد ذلك .

ومع هذا كله يمكن القول الآن :عدم جواز قيام رئيس الدولة بوظيفة القضاء، على فرضية أنه غير مؤهل للقضاء بالنصوص الصريحة فى ذلك، أما على فرضية أنه مؤهل للقضاء بناء قاعدة سد الذرائع ودفعًا للتهمة عن نفسه وخوفًا من انحرافه، وكذلك تغاير نفوس القائمين على الوظائف العليا فى البلاد الإسلامية الآن عن نفوس السلف الصالحين، فقد كثر فيهم التجرد للدين وقل فى المتأخرين، فالأمر المباح إذا احتمل مفسدة راجحة يمنع[1] .

واستقلال القاضي، لا يمنع إرشاده من قبل القيادة العليا فى الدولة؛ لأن الاستقلال لا يستلزم منع الإرشاد، وكذلك استبعاده فى حال وقوعه فى أخطاء أخلاقية أو مهنية.

أما النصائح، التى يقوم بها رئيس الدولة لكل فرد فى الدولة، ومنهم القضاة بطبيعة الحال، فإنه لا يمكن اعتبار هذه النصائح من باب التدخل فى أعمال القضاء، بل فيها تدعيم لإعمال القانون، الذى يستمد القاضى سلطته واستقلاله منه.

وقد تعتبر هذه الإرشادات، بمنزلة القواعد والتعليمات للقضاة ومن أمثلتها الشهيرة، فى تاريخ القضاء فى الإسلام، فى رسالة الخليفة عمر بن الخطاب- رضى الله عنه -إلى قاضيه أبى موسى الأشعرى - التى سبق ذكرها - فقد جاء فيها :" **أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس الناس فى مجلسك وفى وجهك وقضائك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك [2]".**

---

[1] - إبراهيم بن مهنا عبد الله المهنا: سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٢٤٠الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م دار الفضيلة، الرياض.

[2] - سبق تخريجه.

قال ابن القيم بعد أن ذكر هذه الرسالة : وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شئ إليه وإلى تأمله والتفقه فيه[1] .

أما محاسبة القاضي على أخطائه ومحاكمته واستبعاده إذا لزم الأمر، كل ذلك لا يقدح في استقلاله.فالقاضي يحكم باجتهاده، والمجتهد يصيب ويخطئ، وخطأه قد يصيب الناس في أموالهم ونفوسهم، فما حكم هذا الخطأ بالنسبة لمسئولية القاضي؟

إذا كان خطأ القاضي في قضائه مرده تعمده الخطأ والجور والانحراف عن مقتضي العدل وقضي بما لا يلزم شرعًا، واعترف بذلك أو ثبت ذلك عليه بالبينة المقبولة عوقب بالعقوبة، التي يستحقها ويعزل من وظيفته وولايته، ولا يجوز في المستقبل ولايته للقضاء، ولا شهادته حتى، وإن صلحت حاله وأحدث توبة لما ارتكبه في حق الله.

أما الأخطاء المهنية، التي لا تعمد فيها في الناتجة أحيانا عن خداع الشهود والتباس الأدلة أو غموضها، أو يكون أحد الخصمين أشد مكرًا فيعرض حججًا واهية قد يكون ظاهرها الصحة، فينخدع بها القاضي أو نحو ذلك أو غيره، فهي أخطاء لا يمكن على مقتضي العدل محاسبة القاضي عليها أو تضمينه فإن كان هناك من ضمان، فيرجع إلى بيت المال أو السلطان؛ لأن القاضي يستمد ولايته من الخليفة الذي عينه أو هو من عامة المسلمين الذين اختاروا الخليفة وصار يمثلهم في حقوقهم، ومنها حقهم في ولاية القضاء، كل ذلك يقتضي أن يكون الضمان عليهم.

---

[1] - ابن القيم: إعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٠.

الفصل الثاني
السلطات الثلاث عند المشائية

تمهيد :وظيفة الدولة عند المشائية.

لقد كان الفارابي من أوائل فلاسفة الحضارة الإسلامية، الذين بحثوا فى الدولة بحثًا مستفيضًا، وسبق بيان أن حاكم الدولة الفاضلة لا يمكن أن يكون شخصًا عاديًا؛ بل لابد أن يحمل مؤهلات خاصة، فهو النبى الفيلسوف، الذى يؤسس الدولة الفاضلة، ويترأسها . ومن المعلوم أن الدولة الفاضلة عند الفارابي، هى التى يتعاون فيها الجميع على بلوغ الخير المشترك: " **فالخير الأفضل والكمال الأقصى، إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع، الذى هو أنقص منه** [١]".

فالأمر الذى نراه جليًا واضحًا عند الفارابي، أن للنبوة وظيفة عملية سياسية، فهى ليست منحصرة فى تأسيس الدولة وحكمها وذلك؛ لأن التجمعات البشرية، لا تنال ولا تحقق سعادتها وكمالها، إلا داخل تجمع سياسى وهو المدينة (الدولة) :" **فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة** [٢]".

إذن المبدأ والهدف والغاية، هو تحقيق الكمال المطلق الذى لا ينال إلا بالسعادة المحضة - كما هو نهج جمهرة علماء الأمة- بل ترجع إلى ذات النبي، ومن ثم تصبح النبوة عند الفارابي، حالة إنسانية طبيعية وليست هبة ربانية، فهى حالة من حالات المخيلة لا من حالات العقل.

وعلى ذلك، فإن السعادة الحقيقية تتحقق، بتعاون الناس فى المدن أو الأمم أو المعمورة؛ لأن هذه الأخيرة فاضلة بطبيعتها، وأن هذا التعاون المفضى إلى تحصيل السعادة الذى يتم داخل المدينة، هو الذى يحقق "المدينة الفاضلة" وتعاون المدن فيما بينها، هو الذى يحقق الأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة، كذلك هى التى تتعاون أممها لبلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة، تشبه البدن.ومن المعلوم أن البدن التام الصحيح، هو الذى تتعاون أعضاؤه كلها على أن يكون لهذا البدن قوام الحياة وحفظها، وإن البدن أعضاؤه مختلفة القوى بحسب التكوين الفطرى وفيها عضو واحد رئيس، هو القلب والأعضاء الأخرى تتقارب مراتبها، بحسب قربها من الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة، يفعل بها فعلة ابتغاء لما هو بالطبع غرض، ذلك العضو الرئيس[٣] .

---

١ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٧٨ (صبيح).
٢ - السابق: ص ٧٩.
٣ - السابق: نفسه.

ويتقدم بنا الفارابي، خطوة أخرى يكمل بها شرح نظريته العضوية فى تشبيه الدولة بالجسم الإنساني. فالدولة كذلك أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو الرئيس وأعضاء آخرون يقتربون فى مراتبهم من الرئيس، ودون هؤلاء يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وعلى هذا النمط تترتب المدينة ويترتب أعضاؤها، فإن كان أجزاؤها طبيعية، فإن أفعالهم ليست كذلك؛ بل هى إرادية [١].

فإذا كانت الدولة الفاضلة لها وظائف حيوية تقوم بها، وجدت دول آخر أخفقت فى تحقيق أهدافها،أو ليس لها أهداف مطلقًا. فالدولة الفاضلة عند الفارابي، هى التى تحقق لأهلها السعادة المنشودة، والدول غير الفاضلة هى التى تسعى لأهداف مختلفة، بل يوجد أفراد فى الدولة الفاضلة لا يرتفعون إلى هدف الدولة ولم يستطيعوا الانسجام فى برامجها التربوية، ففقدوا الانسجام معها، وهؤلاء يطلق عليهم الفارابى اسم (النوابت):" **والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة ويضادها أيضاً، من أفراد الناس نوابت المدن** [٢]" .

فالسعادة عند الفارابي، هى الخير المطلوب لذاته فقط أو على حد تعبيره : "وليست تطلب أصلاً لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها [٣]".

وهذه السعادة تتحقق فى الدولة الفاضلة، بما لها من رئيس فاضل ولها، أيضًا نظام معرفى له بداية ميتافيزيقية من معرفة الموجود الأول، ونفى الشريك عنه ونفى صفات النقص عن ذاته المقدسة، وإثبات صفات الكمال له- تعالى- وإثبات العظمة والكمال والمجد له - تعالى- ثم بيان كيفية صدور جميع المخلوقات عنه، وبيان مراتب الموجودات، وبيان الأكمل ثم الذى يليه، وبيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد، ثم الحديث عن أجزاء النفس الإنسانية وقواها، ثم الحديث عن الإرادة والاختيار .

هذا النظام المعرفى النظرى استقاه الفارابي، من الفلسفة اليونانية وامتزج عنده بنظام العقيدة الإسلامية، وهذا المزج أوقع الفارابى فى أخطاء معرفية نبه عليها كثير من علماء الإسلام، وكان هذا أيضًا محل اعتراض جزئى من ابن رشد، واعتراض كلى من أبى البركات البغدادى [٤].

---

١ - السابق ص ٨٠ .

٢ - السابق ص ٩٠.

٣ - السابق ص ٦٧.

٤ - لمزيد من التفاصيل: الدكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٦٠ طبعة سنة ١٩٧٤م دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

والذى يعنينا هنا، أن هذا البناء الفارابى للنظام المعرفى للدولة الذى يحقق السعادة المنشودة، هو قائم فى حقيقته على الدين وعلى الأخلاق وقد تحدثنا عن ذلك بالتفصيل من قبل.

إذن فلقد حرمت المدن غير الفاضلة، من نعمة السعادة المبتغاة، فسكانها لم يتبعوا العقيدة الصحيحة فى الله، كما ظهر فى أسس النظام المعرفى للمدينة الفاضلة عند الفارابى : **" المدن التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم، إن أرشدوا إليها لم يقيموها، وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها** [١]**"**.

إن بلورة سلطات الحاكم ووظائفه فى الدولة المثالية، قائمة عند الفارابي، طبقًا لتصوره لصفات هذا الحاكم، فعندما يتحدث عن الرئيس أو الإمام"الفيلسوف"، الذى يصل إلى الحقيقة ويصل إلى الواقع، عن طريق الاتصال بالعقل الفعال الذى هو مصدر التشريع والنواميس الضرورية للمجتمع أى بالتعبير الحديث مصدر السيادة فى الدولة .

هذا الذى يذهب إليه الفارابي، ضرب من اللامعقول، لأن هذا فى الحقيقة لم يحدث فى تاريخ الدولة العربية الإسلامية، والمتأمل فى تلك الصفات التى أوردها الفارابي، عن حكام المدينة أو الدولة، لا يمكن أن يحدث فى أى عصر، إلا أن يدعيها بعض الحكام المستبدون.

ونجد من النادر جدًا، فى تاريخ الدولة العربية الإسلامية، اتصاف حكامها ببعض تلك الصفات التى يقول بها الفارابي، لاسيما الفكرية أو الفقهية أو الدينية؛ ولذلك كان تحقيق المدينة الفاضلة والسعادة الاجتماعية أمرًا، قد يكون مستبعدًا [٢].

ودور الحاكم فى دولة الفارابى المثالية، تربوى على أساس أن الفارابى جعل دولته تحمل فكرة معينة،أو ما يطلق عليه فى عصرنا الحديث (الأيديولوجية) أو التوجيه المذهبى للمواطنين فى الدولة [٣].

فالحاكم الفاضل، صاحب المدينة الفاضلة، يضع نصب عينيه الهدف الرئيس لوجوده ووجود المدينة الفاضلة ألا وهو تحقيق السعادة لأهلها، و لا يمكن أن ينسى أن هذه السعادة، تتحقق بالفعل على أرض الواقع بمحددات معينة، يسلكها ذلك الرئيس الفاضل.

---

[١] - السابق: ص.٩٠ .

[٢] - الدكتور إسماعيل زروخى: الدولة فى الفكر العربى الحديث (دراسة فكرية فلسفية) ص ١٠٤ طبعة سنة ١٩٩٩م دار الفجر، القاهرة.

[٣] - الدكتور محمد عبد المعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى العصر الحديث ص ٢٥٤ضمن الكتاب التذكارى عن الفارابى إشراف الدكتور إبراهيم مدكور طبعة سنة ١٩٨٣م الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

وقد حدد الفارابى هذه المهام :" ويحتاج فى كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة، والرئاسة الأولى التى للمدينة الفاضلة، ومراتب رئاستها، ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة، التى إذا فعلت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها [١]".

وبذلك يكون الفارابي، قد أعطى الرئيس الأول سلطات إدارية وسياسية واسعة النطاق ولم يكتف بذلك؛ بل أعطاه سلطة فكرية وتربوية؛ لمتابعة تنفيذ الفكرة التى تقوم عليها الدولة، فقد عرض الفارابى هنا، الآراء المشتركة بين المواطنين فى دولته المثالية والمحقق، أنه ربط بين الفكر والفعل، وأكد أن مسئولية المواطن لا تقف عند الإيمان بعقيدة الدولة السائدة وحسب، وإنما تمتد إلى مسئوليته خروج هذه العقائد، من حيز الفكر المجرد، إلى العمل وأن سلطان الدولة، قائم لحسابه عن الرأي، وعما يصدر عنه من سلوك سواء أكان عام أم خاص [٢].

ومما أسلفناه يتبين لنا، أن الدولة عند الفارابي: عبارة عن كون ينتظم فى عوامل متناسقة، تخضع جميعها لسلطان الله، وهى تمر بدرجات متعددة، أسماها الدولة المثالية التى يشرف عليها زعيم يعرف السعادة الحقة، التى هدف الدولة، وهدف التجمع السياسى للبشر، هو تحقيق السعادة بطريقها المرسوم سابقًا.

ومن الناحية الواقعية لنا أن نسأل الفارابي، هل يوجد هذا الحاكم الذى يتمتع بالمواصفات التى تؤهله للاستحواذ على السلطة، وعدم إشراك غيره عن طريق الشورى أو غيرها ؟ وهل يتحمل الفارابى المسئولية الفكرية عن الاستبداد السياسى التى انتشر وأصبح ظاهرة فى فترات من تاريخ الدولة الإسلامية كثيرة وارتبط الحكم بشخص واحد أكثر مما ارتبط بالمشاركة الجماعية فى الحكم؟ مع أنه من المحقق:" **أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان فتعاليم الدين تنتهى بالناس إلى عبادة ربهم وحده أما مراسيم الاستبداد فترتد بهم إلى وثنية سياسية عمياء [٣]**".

---

[١] - أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية ص ٨٤ (المشرق).

[٢] - الدكتور محمد عبد المعز نصر: السابق ص ٢٥٦.

[٣] - محمد الغزالى: الإسلام والاستبداد السياسى ص ١٦ طبعة أولى سنة ١٩٩٧م دار نهضة مصر، القاهرة .

المبحث الأول: السلطة التشريعية عند المشائية.

يعتبر الفارابي، أبرز مفكري السياسة في الحضارة الإسلامية، ورائد الفلسفة السياسية، وأكثرهم تأثرًا بفلسفة أرسطو وأفلاطون. والمعروف أن أفلاطون يرفع السياسة إلى مرتبة العلم الإلهي، وقد نسج الفارابى على منواله[١] .

وقد تحدث الفارابي، عن علم السياسة وهو الذى يسميه العلم المدني، وهو كما بين علم : "**يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون الأفعال والسنن وعن الغايات التى لأجلها تفعل وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان**[٢] ".

ومن تعريف الفارابى لعلم السياسة، يتبين لنا أنه علم يبحث فى الشرائع والقوانين، التى يضعها الحكام أو الصفوة للمدن والأمم، وهو علم يبحث فى الأخلاق والطبائع الفطرية، التى تصدر تصرفات الناس وسلوكهم، وهو علم معياري؛ لأنه يبحث فيما ينبغى أن يكون، وهو علم له هدف أكيد، وهو تحقيق السعادة للمجموع، ويضيف الفارابى : " **وكيف الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغى أن تكون وجودها فيه والوجه فى حفظها** [٣]".

إذن، هو علم بالتدابير التى بها يحتفظ المجتمع بمقوماته الأساسية عقدية وأخلاقية، بما يحقق هدفه المنشود، كل ذلك لا يحدث إلا بوجود رياسة:" **إن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق، فى المدن والأمم** [٤]".

فوجود رئيس للدولة فى المفهوم الفارابي، هو صمام الأمان؛ لتحقق الدولة هدفها والغرض من وجودها، وهو رجل التشريع الأول فى الدولة، أما المشاركون لهذا الرجل فهم الفقهاء وعلماء الكلام.

(أ) - مكانة الفقه والكلام عند الفارابي.

أما الفقه فهو فى نظر الفارابى : " **صناعة التى بها يقتدر الإنسان، على أن يستنبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة، بتحديده على الأشياء،**

---

١ - الدكتور إبراهيم الدسوقى أباظة و الدكتور عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسى ص ١٥٤.

٢ - أبو نصر الفارابى: إحصاء العلوم ص ٧٩تحقيق الدكتور على بو ملحم الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦م دار ومكتبة الهلال، بيروت .

٣- السابق: نفسه .

٤ - السابق ص ٨٠.

التى صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك، حسب غرض واضع الشريعة، بالعلة التى شرعها فى الأمة، التى لها شرع [1]" .

فرجل الفقه عند الفارابي، مهمته استنباط الأحكام فى المسائل التى لم ترد فى الشرع، من المسائل المصرح بها فى الشرع إذا وجدت علة مشتركة بينها فقد حصر الفارابى عمل الفقيه ونظره، فيما يستجد من مسائل فى عملية القياس بشروطه المعروفة، والقياس يبنى على أصل؛ ليستخرج منه فرع لوجود علة مشتركة بينهما، فأحكام الملة محصورة فى عدد معين من المسائل، وما يستجد من المسائل غير محصور بعدد، فلا بد من البحث عن حكم المسائل المتجددة، فالطريق هو القياس، وإن كان عند الفارابي، من جديد، فهو أنه يرى الفقيه ينظر قبل القياس والبحث، عن العلة فى أغراض الشريعة .

أما الصنف الثانى من المشاركين للحاكم فى التشريع هم: علماء الكلام فقد قدم الفارابي، تعريفًا لعلم الكلام بين فيه موضوعه وهدفه: " **صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل [2]"**.

فمسائل علم الفقه متعلقة بالأمور العملية : " **فالفقه فى الأشياء العملية من الملة، إذن إنما يشتمل على أشياء هى جزئيات الكليات، التى يحتوى عليها المدني[3]"**.

فإذا تعلق علم الفقه بالعمليات من المسائل، فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدني، الذى هو جزء من أجزاء الفلسفة العملية: " **فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدني، وتحت الفلسفة العملية [4]"**.

ولكن ليس ذلك على إطلاقه؛ لأن **:" الفقه فى الأشياء العملية من الملة مشتمل، إما على جزئيات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية، وإما على ما هى مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية، فهو إذن جزء من الفلسفة النظرية [5]"**.

ومن هنا، فرجال الفقه يهتمون بالجانب العملى المتعلق بالملة . أما رجال الكلام فمحل اهتمامهم كل ما يتعلق بالمسائل الاعتقادية وحمايتها من تشويشات المعترضين، والمحرفين ونصرتها، بل ودفع الخصومات عنها

---

[1] - السابق ص ٨٥.
[2] - السابق: ص ٨٦.
[3] - الفارابى: كتاب الملة ص ٥٢.
[4] - السابق: نفسه .
[5] - السابق: نفسه.

بتزييف الآراء والأقوال المضادة لها، بطرائق كلها متعلقة بالكلام. ففريق رجال الفقه يقوم بالتشريع، وفريق يقوم بالحماية التنظيرية للتشريع[1].

وهؤلاء يمكن أن نصفهم، بأنهم النخبة التى تقوم بدور مساعد للحاكم فى عملية التشريع، وتتقيد السلطة التشريعية بالغاية أو الغرض منها، بمعنى أنه يجب أن يكون الغرض من إصدار التشريعات،هو تدبير أمور الدولة تدبيرًا، يحقق الترابط والائتلاف بين أجزائها المختلفة، ويحقق التعاون على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات، وأن يستبقى الأفعال النافعة، فى بلوغ السعادة أو يزيد فيها، ويحول الأفعال الضارة إلى أفعال نافعة، أو يبطلها أو يقلل منها، وفى الجملة؛ فإن الغرض من التشريع يجب أن يكون دائمًا، هو أبطال الشر وإيجاب الخير للرعية، كل ذلك؛ لتحقيق السعادة القصوى.

(ب)- الدور التشريعى للحاكم عند الفارابى .

فالفارابى يصف الحاكم فى مدينته، بأنه واضع النواميس ويستمد هذا الوصف مقوماته مما يمتلكه الحاكم، من جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها، والقدرة على إيجادها فى الأمم والمدن فواضع النواميس هو : " **الفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها فى كل من سواه** [2]".

وكأن الفارابى يعمد هنا، إلى الإعلان بأن الرئاسة ينبغى أن لا ينالها أى إنسان؛ لأن الرئيس برأيه هو الذى يملك استعدادًا فطريًا، ثم ينمي ويطور هذا الاستعداد، بواسطة التدريب والتعليم. فالرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدًا لها، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية، وهذا الرئيس الحاصل على مواهب فطرية وتهيئة صحيح، مطلوب منه أن يستكمل قوته النظرية بالمعقولات[3].

فقد حصلت له الفضائل النظرية والعملية، وله أيضًا قدرة على إيجادها باقتدار فى الأمم والمدن؛ فاستحق بذلك أن يتولى حكم المدينة؛ بل ويضع فيه النواميس، التى تبلغها السعادة المبتغاة هو" **الذى له قدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التى بها تصير موجودة بالفعل وجودًا، تنال به السعادة القصوى** [4]".

مما أسلفناه يتبين لنا، أنه يلزم فيمن كان واضع النواميس أن يكون فيلسوفًا إذا كانت ماهيته ماهية رياسة لا خدمة، ومن هنا كان التطابق بين معنى الفيلسوف ومعنى واضع النواميس.

---

[1] - الدكتور حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ٢٢٤طبعة سنة ٢٠١١م دار الهانى القاهرة

[2] - الفارابي: تحصيل السعادة ص ٨٩.

[3] - الدكتور كامل حمود: دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية ص ١٠٠.

[4] - الفارابي: السابق ص٩١.

والسعادة القصوى، غاية يسعى إليها كل أحد ولكنه :"يحتاج فى بلوغها، أن يجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء، التى ينبغى أن يعلمها حتى ينال السعادة [١]".

فمن هو ذلك الشخص المنوط به تعليم الناس، وإرشاده؛ لتحقيق تلك السعادة القصوى، إنه الرئيس المعلم المرشد المربى المنقذ، واحتياج كل فرد لهذا الرئيس أمر فطري؛ لأن كل شخص يحتاج إلى هذا المعلم والمرشد والمدبر، فلها داعى فطرى داخلى فى كل إنسان، ولكنه يتلقاها من خارجه من ذلك القائد الملهم : " **فليس فى فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة، ولا الأشياء التى ينبغى أن يعلمها؛ بل يحتاج فى ذلك، إلى معلم ومرشد** [٢]".

ويقدم الفارابي، التعليل الذى من أجله يحتاج الإنسان بطبعه إلى رئيس المدينة أو المعلم المرشد المؤدب :"**لأن الفطر كلها تحتاج معلما طبعت عليه، إلى أن تراض بالإرادة، فتؤدب بالأشياء، التى هى معدة نحوها**[٣]".

ولكى يتحقق الغرض من التشريع داخل الدولة بصورة كاملة ومفيدة، يجب ألا يقتصر الحاكم على إصدار التشريعات المحققة للخير المحض فقط، فلا بد أن يعمل على بث الثقافة والتوعية السياسية والقانونية، بين أفراد الرعية، بحيث يقف كل فرد من أفراد المدينة الفاضلة، على الأسس والمبادئ التى يقوم عليها نظام الدولة.

وتستطيع أن نقدم فكرة عن هذا البرنامج الفارابي، للتوعية الثقافية من الناحية العقدية والسياسية والقانونية، داخل الدولة، هذا البرنامج له هدف محدد، هو تحقيق السعادة القصوى- كما مر بنا- يبدأ هذا البرنامج، بتعريف ماهية السعادة، والتفريق بينها وبين السعادة المتوهمة :" **فالعلم المدني، يفحص أولاً عن السعادة، ويعرف أن السعادة ضربان: سعادة يظن أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وسعادة هى فى الحقيقة سعادة، وهى التى تطلب لذاتها** [٤]".

(جـ)- البرنامج التشريعى عند الفارابي.

أهداف البرنامج

فهو برنامج يتضمن، بيان الهدف منه والهدف من إقامتة، وهو تحقيق السعادة الحقيقية وهى السعادة القصوى المتعلقة بالآخرة والسعادة الزائفة التى يظن الناس أنها سعادة وهى، ليست كذلك مثل الثروة واللذات والكرامة [٥].

دعوة إلى السعى نحو السعادة القصوى، والأفعال المحددة التى إذا فعلت نيلت بها السعادة، ثم يوجه البرنامج أهل المدينة، بعد ذلك إلى فعلها والحرص عليها .

[١] - الفارابى: السياسة المدنية ص٧٨.
[٢] - الفارابي: السابق ص ٧٨.
[٣] - السابق: نفسه.
[٤] - الفارابى: كتاب الملة ص ٥٢.
[٥] - الفارابى: السابق: نفسه .

والبرنامج السياسي، عند رئيس المدينة يتضمن: " **الأفعال والسير والأخلاق والشيم، والملكات الإرادية**[١] ".

فالصفة التى تنال بها السعادة من الصفات السابقة، هى الفاضلة فقط، أما غيرها مما يظنها الناس خيرات، وهى فى الحقيقة شرور[٢].

عناصر البرنامج

فبرنامج الفارابى السياسى المتضمن للقيم الأخلاقية، تقترن فيه العقيدة بالمفاهيم السياسية، وهو شاهد على منهجه الرصين فى صلة الإنسان بالله والكون من ناحية، وبأخيه الإنسان من ناحية أخرى، كما يتجلى فى نظام العقيدة الإسلامية، فهو ينظر إلى السياسة والأخلاق كامتداد وتطور لموضوع ما بعد الطبيعة، أو لمظهر من أسمى مظاهره [٣].

فالبرنامج يتحدث عن الإله الخالق " فالواحد" أو " الأول" الذى هو السبب الأول لجميع الكائنات، تام، واجب الوجود، مكتف بذاته وأزليّ، غير معلول وغير مادي، لا شريك له ولا ضد، ولا هو قابل للتحديد[٤].

ويتحدث البرنامج عن كيفية صدور الكائنات عن الإله، هكذا بدأ الفارابى بالموجود الأول وكيفية تسلسل الموجودات عنه، عن طريق الفيض مخالفًا بذلك، ما مبدأ من مبادئ العقيدة الإسلامية، وهو مبدأ الخلق من العدم، وقد اعتبر البرنامج الذى يقوم على أساس التوفيق بين الدين والفلسفة، أن الواحد لا يصدر عنه الكثرة، أو أنه لا يمكن أن يصدر عن الواحد الكامل فى أحديته، إلا موجود أحادي، ومن هنا جاءت نظرية العقول العشرة[٥] .

فبرنامج الفارابى التعليمى السياسي، يتضمن شرحًا تفصيليًا، وهو كيف يكون صدور العقل الأول عن الكائن الأول ثم يصدر العقل الثانى فى تتابع دورى لدى كل العقول إلى أن نصل إلى العاشر، وهى التى تسمى العقول المفارقة وهذا الفيض هو الذى بنى عليه الفارابى نظام الكون[٦].

وهذه النظرية أضحت محل نقد، من علماء الكلام ومنهم- أبو حامد الغزالي- وكذلك نقد بعض فلاسفة المشائية مثل - أبى البركات البغدادى - ومن فقهاء الحنابلة - ابن

---

[١] - السابق: ص ٥٣.
[٢] - السابق: ص ٥٤.
[٣] - الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٢.
[٤] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢.
[٥] - الدكتور جمال المرزوقى: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ص ١٠٢ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م دار الهداية، القاهرة .
[٦] - هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٦.

تيمية- بجوار أن تخالف إحدى المسائل الكبرى فى العقيدة الإسلامية، وهى مسألة إحداث الله - تعالى - العالم من العدم [١] .

كما أن وجود السبب الأول أدى إلى وجود العالم، كذلك وجود رئيس للمدينة فاضل سبب لوجود مدينة فاضلة، هذا الرئيس فيلسوف متصل بالعقل الفعال، وقد ساعدته الميتافيزيقا أيضًا، فى وضع شروط رئيسه هذا الذى هو فيلسوف متصل بالعقل الفعال ونبى موحى إليه وهو الذى يسن النواميس والشرائع فإن هذا بالفعل، لا يعنى أنه يسن شريعة بالمعنى اللاهوتى الدقيق لهذه الكلمة [٢].

ومما أسلفناه يتبين لنا أن الفارابي، جعل مهمة هذا الرئيس القيام بقيادة الإنسان – المواطن – نحو السعادة التى هى عبارة، عن أسمى كمال الذى هو الكمال الفكرى التأملي، ممتزجًا بالكمال الأخلاقى فى هذه الغاية الميتافيزيقية، أيضًا جعلها فى برنامجه مهمة ووظيفة الحاكم، بل كمهمة ووظيفة علم السياسة نفسه، وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا، وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة .

مهام التطبيق ومعالم التجديد

أما الملك الفيلسوف، فهو كل من تولى رئاسة الدولة الفاضلة، وهو يتمتع – أيضًا - بسلطة تشريعية، فى نواحى عديدة، ووضع التشريعات اللازمة؛ لتنظيم الأحداث والأوضاع والنظم التى لم يرد بشأنها نص فى شريعة الرئيس الأول، ومن ناحية أخرى تعديل وتغيير النظم القانونية، التى وضعها الرئيس الأول إذا طرأت أحوال ضرورية، توجب ذلك التغيير على اعتبار، أنه الأصلح فى زمانه[٣]

وهذا الكلام يشبه كلام الفقهاء فى المصلحة، وإذا أخذ على إطلاقه فهو يشبه كلام "الطوفى الحنبلي" فى تقديم المصالح، حتى على فرض تعارضها مع النصوص، وقد مر بيان ذلك فى الباب الأول .

فمن ناحية، نجد أن خلفاء الرئيس الأول، من الملوك الفلاسفة لهم أن يشرعوا ما لم يشرعه الرئيس الأول، وهنا تبرز حقيقة جوهرية، وهى أن الفارابي، ممن يميلون إلى أن أسبقية لما استقر عليه الأمر فى علم السياسة الحديث، بأن التشريعات فى الجانب المتعلق بالتدبير السياسى نسبية متغيرة، ومع ذلك فهو من القائلين بثبات القيم الخلقية.

وكأن الفارابى يرى، أنه من غير المتصور أن يضع المشرع فى زمانه حلاً لكل ما كان وكل ما هو كائن وكل ما يكون، ويقدم الفارابى الأسباب التى تجعله يميل إلى

---

[١] - الدكتور جمال رجب سيدبى: أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية ص ١٠٩الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م مكتبة وهبة، القاهرة .

[٢] - هنرى كوربان: السابق ص ٢٤٩.

[٣] - الفارابى: كتاب الملة ص٤٩.

هذا الرأى :" **والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدر الأفعال كلها ويستوفيها فيقدر أكثرها** [1]".

وقد يكون هذا الرئيس، قد وضع فى تصوراته وحسبانه، هذه الأفعال المتعلقة بالمستقبل، ولكنه لم يستوف شرائطها جميعًا فيأتى الثاني؛ ليستكمل هذا النقص التشريعي، بسبب بعض العوارض، التى تعرض للرئيس: " **وقد يلحقه فى بعض ما يقدره أن لا يستوفى شرائطها كلها، بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة، مما سبيلها أن تقدر فلا يقدرها؛ لأسباب تعرض : إما لأن المنية تحرمه وتعاجله قبل أن يأتى على جميعها، وإما لأشغال ضرورية تعوقه من حروب وغيرها**[2] ".

ومن ضمن العوارض التى تعرض للرئيس الأول عن استكمال الحلول للحوادث المستقبلية، أنه قد خط لنفسه خطة أنه لا يقدم حلاً، إلا للحوادث التى تقع بالفعل، وفى زمانه لا تحدث كل الحوادث؛ لتبقى أشياء لم تحدث فى زمانه أو مكانه تحتاج إلى حلول، فهى واجب الرئيس الثانى : " **لأنه لا يقدر الأفعال، إلا عند حادث وعارض مما يشاهده هو،أو مما يسأل عنه، فيقدر حينئذ ويشرع ويسن ما ينبغى أن يعمل فى ذاك النوع من الحوادث، فلا تعرض كل العوارض فى زمانه ولا فى البلد الذى هو فيه؛ فتبقى أشياء كثيرة مما يجوز أن يعرض فى غير زمانه، أو فى غير بلده يحتاج فيها إلى فعل محدود مقدر فى ذلك الشئ العارض، فلا يكون هو مشرع فيها شيئا**[3]".

وقد يكون دأب الرئيس الأول، أنه يقدم حلوله لأصول المسائل مما يعطى الفرصة للرئيس الثانى بعده، أن يتخذ تلك الحلول نبراسًا له فى تقديم الحلول المشابهة، لتلك الأفعال :" **يعمد إلى ما يظن أو يعلم أنها من الأفعال أصول، تكمن غيره أن يستخرج عنها الباقية؛ فيشرع فيها كيف، وكم ينبغى أن تعمل ويترك الباقية، علمًا منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره، إذا قصد قصده واحتذى حذوه** [4] ".

ولعل من خطط الرئيس الأول، أنه يعتمد فى تقديم الحلول فى زمانه ومكانه على المسائل العملية، التى تعود بالنفع العام على أهل مدينته ثم يترك بقية المسائل لوقت الفراغ لمن يأتى بعده :" **يرى أن يبتدئ فى أن يشرع ويقدر الأفعال، التى هى أعظم قوة وأكثر نفعًا وأشد غنى وجدوى، فى أن تلتئم بها المدينة، وترتبط وينتظم أمرها؛**

[1] - الفارابي: السابق ص ٤٨.
[2] - السابق: نفسه.
[3] - السابق: نفسه.
[4] - السابق: ص ٤٩.

فيشرع فى تلك وحدها، ويترك الباقية، إما لوقت فراغه لها، أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها، إما فى زمانه وإما بعده، إذا احتذى حذوه [1]".

فالرئيس الأول يخلفه رؤساء فلاسفة، لا يملكون تلك الموهبة الضخمة والإمكانات التى يتمتع بها الرئيس الأول،ومع ذلك فلم يحرمهم الفارابى فى مدينته الفاضلة، من سلطة التشريع إنها تمتد لتشمل – أيضًا - تعديل وتغيير الكثير مما شرعه الرئيس الأول إذا ما قدروا أن ذلك هو الأصلح فى زمانهم .

بين الفارابى والفقهاء

والذى فعله الفارابى هنا، لا يخرج فى الخط العام عما فعله الفقهاء - فمحمد رسول يوحى إليه - وقد حدثت مسائل فى عصره كان الوحى الإلهى يأتى بحلول لها، وتولى الخلفاء بعده يملكون رؤيا لحل المسائل المتجددة، التى لم تحدث فى عصر الرسالة، عن طريق وسائل للاجتهاد متعددة ذكرها الأصوليون والفقهاء فى كتبهم، لعل من أهمها: القياس وهو وسيلة من وسائل البحث عن الحلول للمسائل المستقبلية المتجددة؛ لأن هذا هو الجوهر الحقيقى للشريعة الإسلامية فيه من المرونة ما يكفي؛ لاستيعاب ما يصيب الواقع من تطور وفيه من الرحابة ما يتسع لما يأتى به هذا الواقع من معطيات جديدة[2].

ولقد أدرك الفارابى فى وقت مبكر، أن النظم القانونية ما هى إلا تصوير واقعي؛ لانضباط الحياة المعيشية للجمع الإنسانى فى صورة ما وفى زمان معين، وهى تنمو وتتطور وتتنوع وتتغير، مع نمو هذه الحياة وتطورها وتنوعها وتغير صورها، ولا شك أن عناصر الزمان والمكان والبيئة والطبيعة، لها آثارها الجوهرية فى تكييف الحياة الإنسانية وتكوين العلاقات المعيشية المتنوعة وتوجيهها، ولا شك – أيضًا - أن على النظم القانونية أن تلائم هذا التطور وهذا التغير، حتى تظل أحكامها متوائمة مع الواقع ومتجاوبة مع طبيعة البلد والأرض والموقع ودرجة الحرية التى يتمتع بها أهل هذه المدينة [3].

وليس من الضروري، أن يكون الرئيس الأول قد وضع دستورًا كاملاً للمدينة الفاضلة وثابتًا، فقد يحدث له عوارض، تجعله يترك كثير من الأفعال- وهنا- يباح للرئيس الثاني، أن يغير ويضيف على الرئيس الأول، وهذا معناه حرية وضع القوانين الملائمة، لظروف لكل عصر[4] .

[1] - السابق: نفسه.
[2] - الدكتور مصطفى محمد الجمال والدكتور عبد الحميد محمد الجمال: النظرية العامة للقانون ص ٢٤١.
[3] = مونيتسكيو: روح الشرائع ص ١٩.
[4] - الدكتور حامد طاهر: المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى (دراسة مقارنة) ص ١٠٢.

فلم يغب عن ذهن الفارابى مطلقًا، أن الشرائع تتسم بالمرونة وعدم الجمود مما يجعلها دائمًا قابلة للتعديل والتغيير، حسبما تقتضيه ظروف الزمان والمكان طالما كان القائم بهذا التعديل من الملوك الفلاسفة الذين يخلفون الرئيس الأول ويكونون مثله فى جميع الأحوال: " **فإذا خلفه بعد وفاته، من هو مثله فى جميع الأحوال كان الذى يخلفه هو الذى يقدر ما لم يقدره الأول، وليس هذا فقط؛ بل له أيضًا أن يغير كثيرًا، مما شرعه الأول فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح فى زمانه، وقدر هذا بما هو الأصلح بعده، زمان الأول، ويكون ذلك مما أو شاهده الأول لغيره أيضًا** [١]".

وللفارابى نهج تشريعى يشبه كلام الفقهاء فى المصلحة ومدى موافقتها، أو تعارضها مع النص :" **وكما أنه لا يجوز الواحد منهم أن يغير شريعة، قد شرعها هو فى وقت، إذا رأى الأصلح تغيرها فى وقت آخر، كذلك الغاير الذى يخلف الماضي، له أن يغير ما قد شرعه الماضي؛ لأن الماضى نفسه لو كان مشاهدًا، لحال الغير**[٢]".

وهذا النهج التجديدى للمنهج التشريعى دائم ومستمر، عند الفارابى :" **وكذلك إذا خلف الثانى ثالث، مثل الثانى فى جميع أحواله والثالث رابع، فإن التالى أن يقدر من تلقاء نفسه، مالا يجده مقدرًا، وله أن يغير ما قدره من قبله، لأن الذى قبله أو بقى لغير أيضًا ذلك الذى غيره الذى بعده**[٣]".

وهنا نطرح سؤالاً مهما ماذا يحدث لو افتقدنا الرئيس الأول ولم نجد فليسوفًا يخلفه ولم يبق أماما مع ضرورية تعيين رئيس للمدينة ؟ هنا، نجد إجابة عند الفارابي، إننا نقوم بتعيين ما يسميه الفارابي،ملك السنة الذى يعتمد فى تدبيره لشئون الدولة على الشرائع والسنن المحفوظة والمكتوبة من الشرائع والسنن القديمة[٤].

وعند الفارابي، يوجد فارق بين الملك الفيلسوف، وملك السنة هو أن الملك الفليسوف، قد اجتمعت فى شخصه جميع الخصال الطبيعية والشروط الإرادية، أو المكتسبة لمذكورة؛ لخصال رئيس المدينة. أما ملك السنة، فلا بد أن تتوافر فيه الخصال الطبيعية، إلا أنه لا تتوافر فيه الشروط الإرادية، ولذلك يقرر الفارابي، أن السلطة يجب ألا تؤول إلى ملك السنة، إلا فى حالة عدم وجود الملك الفيلسوف سواء أكان فردًا أم جماعة [٥].

وقد يكون عند الفارابى الحاكم، فردًا واحدًا، إذا توافرت فيه كل الشروط أو جماعة فى بعض الحالات إذا لم تتوافر الشروط لا فى الحاكم الأول ولا فى الثاني، فيمكن أن

[١] - الفارابي: السابق ص ٥٠.
[٢] - الفارابي: السياسة المدنية ص ٥١
[٣] - الفارابي: كتاب الملة ص ٥٠.
[٤] - السابق: ص ٥٦.
[٥] - السابق: نفسه.

يحل محل الفليسوف الرؤساء الأخيار وذوى الفضل، وهم الذين يقومون مقام الملك فى حالة تفرق الشروط الإرادية فى أكثر من واحدة .

فإذا كان هذا الحاكم فردًا أطلقنا عليه"ملك السنة " وإذا كانوا جماعة و سميناهم "رؤساء السنة" وسواء أكانوا فردًا أم جماعة، مادام غاية المطلوب منهم أن يسيروا، على منهاج الرئيس الأول. فالشرط الأكيد هو جودة الإلمام بالشرائع والسنن القديمة والقدرة على استنباط الأحكام، التى لم يرد بشأنها نص صريح فى هذه السنن.
كأن الحاكم فى هذه اللحظة، تحكمه الخلفية التاريخية، فهو عارفً بالشرائع والسنن المتقدمة، التى أتى بها الأولون من الأئمة ودبروا بها المدن ، ثم هو يملك عقلية واعية تكفل له حسن التطبيق وجودة، تتميز الأمكنة والأحوال التى ينبغى أن تستعمل فيها تلك السنن، على حسن مقصود الأولون بها .

ثم هو لم يجمد على آثار الأولين؛ بل يكون ذا عقلية مرنة لهها قدرة على استنباط ما ليس يوجد مصرحًا به فى المحفوظة والمكتوبة من السنن القديمة، محتذيًا بما يستنبط منها حذو ما تقدم من السنن، ثم أن تكون له جودة رأي، أو تعقل فى الحوادث الواردة شيئًا فشيئا، مما ليس سبيلها أن تكون فى السير المتقدمة، مما يحفظ به عمارة المدينة، وأن يكون له جودة اقتناع وتخيل، ويكون له مع ذلك قدرة على الجهاد [1].

وصفوة القول عند الفارابي: أن سلطة ملك السنة (أو رؤساء السنة) فى التشريع سلطة محددة أو مقيدة، وهو يؤكد أهمية الملاءمة المستمرة بين حاجات الزمن والظروف الملابسة وبين التشريعات المتناسبة التى ترضى تلك الحاجات، إلا أنه لم يبح فى ظل هذا النظام السنى التقليدى التغيير الجوهري، للقواعد الأساسية التى وضعها صاحب الشريعة، وإنما قصر التغيير على نوع من الاستنباط والاستخراج عن الأشياء التى صرح واضع الشريعة بتقديرها .

ولنخرج من ذلك بنتيجة لازمة، وهى أن ملك السنة لا بد يكون فقهيًا وأن يستعمل للوصول إلى هذا الغرض صناعة الفقه، "وهى الصناعة" التى يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شئ مما لم يصرح، واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء،التى صرح فيها بالتقدير، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التى شرعها فى الأمة، التى لهم شرعت كما ظهر لنا من قبل[2].

[1] - الفارابى: فصول منتزعة ص ٦٦.
[2] - الفارابى: كتاب الملة ص ٥٠.

فلا يوجد فى الحقيقة كبير فرق - كما هو واضح عند الفارابي- بين عملية التشريع فى ظل هذا الحكم المؤقت الاستثنائى وبين عملية التشريع،كما وضحها فقهاء أهل السنة؛ فالقيود والضوابط التى تحكم العملية التشريعية متقاربة، إن لم تكن متطابقة. فصناعة الفقه باعتبارها الصناعة اللازمة والضرورية لاستنباط الأحكام الجزئية التى لم يصرح بها واضع الشريعة، والشروط التى يجب توافرها فى ملك السنة حتى يكون فقيهًا، وعلاقة صناعة الفقه بالسياسة من ناحية وبالفلسفة من ناحية أخرى يقرره الفارابي، هنا :" **وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك فى الحقيقة، ولم يخلفه من هو مثله فى جميع الأحوال احتيج فى كل ما يعمل فى المدن التى تحت رئاسة، من تقدم إلى أن يحتذى فى التقدير حذو من تقدم ولا يخالف ولا يغير بل يبقى كل ما قدره المتقدم على حاله** [1]".

ويصرح الفارابي، بأن ملك السنة، له الحق فى النظر إلى السنن الموروثة والخلفية التاريخية، فيسير على منوالها ويرسم له طريق ذلك، والوسيلة التى يتخذها؛ ليضمن الوصول إلى الصواب فى تدبيره وهو أن يستخدم القياس بالمعنى الفقهى ويسميه الفارابي- هنا- باسمه اللغوى وهو التقدير: " **وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير مما لم يصرح به من تقدم فيستنبط ويستخرج من الأشياء التى صرح الأول بتقديرها فيضطر حينئذ إلى صناعة الفقه**[2]".

وهكذا، يجعل الفارابى من ملك السنة فقيه، ذا نظر اجتهادى وهو محتاج أن ينسج على أساليب الفقهاء ويفهم صناعة الفقه التى هى:"وهى التى يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح فيها بالتقدير، وتصحيح ذلك؛ بسبب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التى شرعها فى الأمة التى شرعت [3]".

ولا يمكن أن تتم هذه العملية التشريعية بنجاح، إلا إذا قام بها رجل، ينتمى إلى النظام المعرفى لأمته.فالشخص الغريب عن ذلك النظام المعرفى للأمة غير مؤمن بخصوصيتها محكوم على قيادته للأمة وبحثه عن الحلول لمشاكلها، بالفشل الذريع وقد صرح الفارابى بأن الرئيس لا بد أن يكون صحيح العقيدة : "**وليس يمكن هذا التصحيح أو يكون صحيح الاعتقاد؛ لآراء تلك الملة فاضلاً بالفضائل، التى هى فى تلك الملة فضائل، فمن كان هكذا فهو فقيه**[4] ".

---

[1] - السابق: نفسه .
[2] - السابق: نفسه .
[3] - السابق: نفسه.
[4] - السابق نفسه .

المبحث الثاني: السلطة التنفيذية

أولا - أهمية الرئيس للمدينة .

منظومة الحياة فى المدينة الفاضلة للفارابى تقوم أساسًا، على السلطة التنفيذية المتمثلة فى الحاكم أو الإمام، فهو العضو الأهم والأفضل فى جسم المدينة مثله مثل، القلب داخل الجسم: **"كما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها** [١]".

وليس معنى ذلك أن الفارابي، يقلل من شأن الجهاز الإدارى لمدينته الفاضلة، إنما يقوم التنظيم الإدارى فى دولته، على أساس خضوع جميع موظفى الدولة؛ لنظام رئاسى متدرج، فالبنيان الإدارى عند الفارابي، أشبه ما يكون بالنظام الهرمى يتربع فى القمة رئيس المدينة، فهو الذى يرأس السلطة التنفيذية ويليه، بعد ذلك مراتب متدرجة فى الرئاسة والخدمة، بحسب التخصصات الوظيفية، وبناء على تقسيم العمل المبنى على الاختلاف فى القدرات والمواهب النفسية، وكذلك الهيئات والملكات الإرادية، ففى قاعدة الهرمية للجهاز الإداري، توجد مراتب الخدمة، التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى، أو ما يقال عنه الآن صغار الموظفين.

ويقرر الفارابي، أن الرئيس الأول هو، الذى يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة المهيأ لها، وهى إما مرتبة خدمة، وإما مرتبة رئاسة، وتوجد فى الوقت ذاته، مراتب تقرب من مرتبته، ومراتب تبعد عنها قليلاً ومراتب تبعد عنها كثيرًا، وهى مراتب قريبة من قمة الهرم الإداري، وهى مراتب الرئاسات، وهى - على حد تعبير الفارابي- فتنحط عن المرتبة العليا قليلاً، إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة، التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى[٢].

وعملية التنظيم المتسلسل من القمة حتى القاعدة فى هرم البناء الاجتماعى والإداري، لا تتم تلقائية بين المواطنين، وإنما هى عملية موجهة، يقوم بها رئيس الدولة، وفق نظام موضوعى يرأس فيه المتفوق غير المتفوق، والكفء غير الكفء، فهى لا تتم بحسب الأهواء أو القرابة أو النسب أو الرشوة ونحو ذلك، وإنما تتم وفق معايير موضوعية، مبنية على أساسين المواهب الفطرية، التى تظهر فى الاستعداد للتعلم ثم المهارات المستفادة من التعلم .

وكأن الفارابي، قد افترض وجود أكاديمية تعليمية، يتم من خلالها اختيار موظفى الجهاز الإداري، ويتدرج فيها الطلاب،وفق استعدادهم وتقليهم للعلوم والمهارات المختلفة: " ثم أهل الطبائع المتساوية يتفاضلون بعد ذلك بتفاضلهم فى تأدبهم بالأشياء التى هم نحوها معدون [٣]".

---

[١] - أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨١.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - أبو نصر الفارابى: السياسة المدنية ص ٧٧.

فالحصول على الوظائف العليا يتطلب بجوار الاستعداد الفطري، قدرة فائقة على الاستنباط، ومن ثم الابتكار: " والمتأدبون منهم على التساوى يتفاضلون، بتفاضلهم فى الاستنباط، فإن الذى له قدرة على الاستنباط فى جنس ما، رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما فى ذلك الجنس، ومن له قدرة على استنباط أشياء أكثر رئيس على من له القدرة على استنباط أشياء أقل(١)".

وكذلك من شروط الحصول على الوظيفة العليا، لا بد أن تكون هنالك قدرة على التعليم والإرشاد، توضع جنبًا إلى جنب مع القدرة على التأدب بالعلوم والثقافات، وذلك مع الاستعدادات الفطرية:"**ثم هؤلاء يتفاضلون، بتفاضل قواهم المستفادة من التأدب على جودة الإرشاد والتعليم أو رداءته، فإن الذى له قدرة على جودة الإرشاد والتعليم، هو رئيس من ليس له فى ذلك الجنس قوة على الاستنباط** (٢)".

ولا يمكن أن تكون الموهبة الفطرية وحدها، هى السبيل الأوحد للحكم بصلاحية الشخص لتولى الوظيفة العالية؛ بل لابد من انضمام عنصر الثقافة المؤهلة، ومقدار استيعاب الشخص لها والاستفادة منها، عن طريق قوة الاستنباط، للإبداع وتقديم الجديد: "**فإن ذوى الطبائع الذين، هم أنقص من ذوى الطبائع الفائقة فى جنس ما متى تأدبوا بذلك الجنس فهم أفضل ممن لم يتأدب بشئ من أهل الطبائع الفائقة**(٣)"

فالمقدار الثقافي، إذن بجوار الموهبة، يشكل ضرورة لكى يتقدم طالب الوظيفة على رفاقه المتقدمين لها :"والذين تأدبوا بأفضل ما فى ذلك الجنس رؤساء على الذين بأخس ما فى ذلك الجنس، فمن كان فائق الطبع فى جنس ما فتأدب بكل ما أعد له بالطبع فليس هو رئيس على من لم يكن فى ذلك الجنس فائق الطبع فقط؛ بل وعلى من كان فى ذلك الجنس فائق الطبع ولم يتأدب أو تأدب بشئ يسير،مما فى ذلك الجنس(٤)".

وهناك نوعيات من البشر، لا تصلح بطبيعتها وقدر الثقافة التى تحملها، لتولى أعباء القيادة بل لا يصلحون، إلا لتلقى الأوامر وتنفيذها فهؤلاء لا يمكن أن يكونوا قادة فى المدينة الفارابية :"ومن لم يكن له قدرة على أن ينهض غيره نحو شئ من الأشياء أصلاً ولا أن يستعمله فيه، وكان إنما له القدرة على أن يفعل أبدًا ما يرشد إليه لم يكن هذا رئيسًا أصلاً ولا فى شئ بل يكون مرؤوسًا أبدًا وفى كل شئ (٥)" .

فموهبة القيادة وثقافتها، تعنى فى الحقيقة قدرة الشخص على تحمل المسئولية وإرشاد غيره :" ومن كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شئ ما ويحمله عليه أو

---

١ - السابق: نفسه .
٢ - السابق: نفسه .
٣ - السابق: نفسه .
٤ - السابق ص ٧٨.
٥ - السابق: نفسه.

يستعمله فيه، فهو رئيس فى ذلك الشئ على، الذى ليس يمكنه أن يفعل ذلك الشئ نفسه[١]" .

والوظائف الوسطى، يتحملها أولئك الذين يحملون استعدادًا معينًا ولهم مقدار ثقافي؛ يؤهلهم لفهم الأوامر وتطبيقها:" ومن لم يكن له قوة على استنباط الشئ من تلقاء نفسه ولكن كان إذا أرشد إليه وعلمه فعلمه ثم كانت له قدرة على أن ينهض غيره نحو ذلك الشئ الذى علمه وأرشد إليه ويستعمله فيه، كان هذا رئيسًا على إنسان ومرؤسًا من إنسان آخر[٢] ".

فقرارات التعين فى الوظائف المختلفة، موسومة بالمركزية الشديدة يصدر القرار من أعلى؛ فتقوم الوظائف العليا بتبليغه؛ لإتمام آليات؛ فإذا أراد الرئيس أن ينفذ أمرًا من أوامره فى الدولة: "أوعز إلى أقرب المراتب إليه وأولئك، إلى من يليهم ثم لا يزال كذلك، إلى أن يصل إلى من رتب الخدمة فى ذلك الأمر، فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها، مع بعض ومرتبة، بتقديم بعض وتأخير بعض[٣]".

فهو إذن، نظام رئاسى متدرج يتسم بالمركزية الشديدة ولا يتمتع فيه الموظفون بسلطة ذاتية، وإنما هم تابعون للرئيس الأول، يدينون له جميعًا بالولاء المطلق والطاعة التامة، ويتوحدون فى سلسلة التبعية، بخدمة غرضه المفروض من حل، وفق خطة، تنفذ تنفيذًا بيروقراطيًا محكمًا .

وكما تندرج أجزاء الجهاز الإدارى بحسب كفاءة الأفراد وثقافتهم ومواهبهم، فإنها تندرج – أيضًا - بسبب طبيعة الأعمال الإدارية، بحيث تكون الأجزاء التى تقرب فى الرياسة من رئيس الدولة، تقوم من الأفعال بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف، إلى أن ينتهى إلى الأجزاء، التى تقوم من الأفعال بأخسها، وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها، وربما كانت لقلة غنائها وربما كانت لأجل أنها سهلة جدًا.

فهذا ترتيب صارم؛ للجهاز الإدارى للدولة، فإذا تم تنظيمه على هذا الوصف، فإن المدينة (أو الدولة) تكون، حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض،فارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط أعضاء البدن :**"والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه[٤]".**

ووجه الشبه - أيضًا- بين المدينة الفاضلة والبدن، عند الفارابى هو أن أعضاء المدينة متفاوتون فى مراتبهم، بحسب وظائفهم القائمة أساسًا على معايير محددة ترتبط بالكفاءة والمواهب والثقافة ومدى استيعابها، وكذلك أعضاء البدن متفاوتة فى وظائفها ومراتبها وقربها من العضو الرئيس فى البدن، وهو القلب:**"وكما أن البدن أعضاؤه**

[١] - السابق: نفسه.
[٢] - السابق: نفسه .
[٣] - السابق: نفسه.
[٤] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٩.

مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس، وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من عضو رئيس، وهو القلب[1]"فنظام المدينة الفاضلة كذلك، شبيه بارتباط الموجودات بعضها ببعض:"**وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة،أيضًا بمراتب الموجودات،التى تبتدئ من الأول،وتنتهى إلى المادة الأولى**[2]".
والكون كله مرتبط بخالقه- سبحانه وتعالى - الذى يسميه الفارابى السبب الأول والمدينة الفاضلة مرتبطة برئيسها، وهو سبب نظامها وترتيبها، ومن هنا جاء وجه الشبه بين الموجودات وارتباطها، بسببها والمدينة وارتباطها، برئيسها :"**ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات** [3]".

وكما أن الله وهو الأعلى والأول فى الموجودات، فإن الرئيس أو الإمام هو الأهم والأفضل بين الناس، وقد اهتم الفارابى برئيس المدينة اهتمامًا كبيرًا، فهو بالإضافة إلى تأثره بأفلاطون الذى يرى أن حاكم المدينة، يجب أن يكون فيلسوفًا، فهو كمسلم يعيش فى دولة إسلامية تؤمن بالخلافة؛ وكذلك عاش فى وسط مناظرات المتكلمين واهتمامهم بالإمامة وتشعب فرقهم حول طاعة الإمام واختيار الإمام، إلا أن الفارابى أهمل كثيرًا من آراء أفلاطون، والتى لا تتفق مع الدين الإسلامى كشيوعية النساء والأولاد، كما اجتاز أفلاطون فى كون الأمة الفاضلة عنده هى الأمة الإسلامية كلها، وهو بهذا أشد تأثرًا بالدين الإسلامى الذى جاء للعالم كافة ونبيه الكريم الذى بعث؛ لجميع البشر مع العلم أن أفلاطون، اكتفى بمدينة واحدة ودولة المدينة ورئيس المدينة[4].

وهكذا جعل الفارابى حاكم الدولة الإسلامية، ذا سلطه مطلقة، وإذا كان الحاكم عند أفلاطون يعتمد على العقل وحده ووسيلة للمعرفة والإدراك، وبناءًا عليه يكون القانون، نجد أن الحاكم الأول عند الفارابي، يعتمد على المخيلة؛ للاتصال بالعقل الفعال أو الوحى بالمفهوم الإسلامي، أما الحاكم الثانى التابع للحاكم الأول أو الملك الفيلسوف بتعبير الفارابي، فهو لم يصل إلى قدرة الحاكم الأول؛ ولذا ينبغى أن يسير على سنن الحاكم، وكأن الفارابى قد استوحى السيرة النبوية وسيرة الخلفاء بعده، فكان منه هذا الطرح الذى لا يوجد عند أفلاطون فالرئيس الثاني، عنده يتبع السنن التى سنها النبى قبله، ويشترط فيه الفارابى القدرة على الاجتهاد، وعلى الرغم من أن

[1] - السابق: نفسه .
[2] - الفارابي: السياسة المدنية ص ٨٤.
[3] - السابق: نفسه.
[4] - الدكتور ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ص ٣١٢.

الرئيس الأول عند الفارابي، نبى يوحى إليه، واشتراطه فى الرئيس الثاني، أن يكون قادرًا على الاجتهاد، ومع ذلك كله؛ فالفارابى قد ابتعد - هنا -عن القيود الإسلامية، التى تمنع استبداد الحاكم وهذه القيود، تتمثل فى الشورى، والرقابة عليه ومحاسبته [1].

ومن هذا كله، يتبين لنا أن رئيس المدينة الفاضلة الذى تصوره الفارابي، مختلف عن الحاكم الفيلسوف، الذى تصوره أفلاطون، لأنه ليس فيلسوفًا فقط وإنما هو نبى يوحى إليه، هذا بالنسبة للرئيس الأول. أما الثانى فإنه فليسوف يسير على نسق الأول مع حرية الاجتهاد التى تؤهله؛ للتغيير طبقًا للظروف المتغيرة، التى تمر بها الدولة .

ومن هنا لا نستطيع أن نوافق الدكتور محمد على أبوريان فى رأيه أن مواصفات الرئيس عند الفارابي، هى بعينها مواصفات الرئيس عند أفلاطون فى جمهوريته، لأن الفارابى أضاف إليها المؤثرات الإسلامية، التى تأثر بها وخالف أفلاطون فى مواضع عديدة من هذا الموضع[2].

ثانيا - صفات رئيس الدولة.

رئيس المدينة الفاضلة هو الشخص الذى لا يرأسه إنسان آخر، وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، والأمة الفاضلة، والمعمورة الفاضلة[3].

وقد سبق توضيح، أن رئيس المدينة عند الفارابي، بمثابة القلب من الجسد لأنه العضو الرئيس فى البدن، وهو أكمل الأعضاء؛ ولذلك يجب أن تتوافر فيه قدرات طبيعية، وأخرى مكتسبة؛ ليصل إلى منصب الرياسة ذلك أن الرياسة، تكون بالفطرة والطبع وتكون، كذلك بالهيئة والملكة الإرادية [4] .

فالرياسة لا يمكن أن تكون لأى شخص، إلا إذا اتصف بصفات عالية يندر وقوعها فى غالب الأحوال فهو الإنسان الكامل فى المدينة عقلاً ونفسًا ويقرر الفارابى أن: " **من شرط هذا الرئيس أن تستكمل نفسه بالمعقولات حتى يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل**"[5]

فالرئيس الأول، واضع النواميس عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، يدبر أمر المدينة بهذا المدد الإلهي، الذى لا ينقطع، قد وصل إلى أعلى رتبة؛ فأشرقت نفسه وصلحت لهذه الفيوض؛ فهو كما يصفه الفارابى :" **وهذا**

---

[1] -الدكتورة نيفين عبد الخالق:الفارابى (دراسة تحليلية لفكره السياسى) رسالة ماجستير بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية سنة ١٩٧٨م ص ٣٦٠ مكتبة كلية الاقتصاد .

[2] - الدكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٧٨.

[3] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٧.

[4] - الدكتورة فتحية النبراوى والدكتور نصر مهنا: تطور الفكر السياسى فى الإسلام جـ١ ص ٢١٤.

[5] - الفارابي : السابق نفسه.

الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية، وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال [1]".

وقد بلغت قوة المخلية لهذا الرئيس،إلى أعلى درجة فاستكملت بالطبع إلى أن وصلت إلى غاية الكمال، فهو يتلقى المعرفة مباشرة من العقل الفعال، عن طريق الوحي، إما يقظة، وإما منامًا وليس العقل الفعال فى حقيقة الأمر-هنا- إلا واسطة:**"ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول، فقد يمكن أن يقال أن السبب الأول،هو الموحى إلى هذا الإنسان، بتوسط العقل الفعال [2]".**

وهى التى يصبح الإنسان فيها قادرًا على الاتصال المباشر بالعقل الفعال، فالإنسان الذى حل به العقل الفعال، هو الذى يصلح للرئاسة، ومتى أشرف العقل الفعال على قوته الناطقة وقوته المتخيلة، كان هذا الإنسان رئيسًا يوحى إليه، فإنه بما يفيضه العقل الفعال على عقله المستفاد، يكون حكيمًا وفيلسوفًا وبما يفيضه العقل الفعال على قوته المتخيلة، يكون نبيًا منذرًا، ومن هنا علق (دى بور) على ذلك : **" الفارابى يصف أميره بكل الفضائل الإنسانية وكل فضائل الفلسفة، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد - ρ - [3]".**

ودخول الفارابى فى محاولة فلسفية؛ لتفسير الوحي، جعله محل اعتراض من علماء المسلمين، ذلك أن نظرية الإسلام فى الوحى واضحة و سهلة، فهناك ملك هو جبريل - υ-، ووظيفته توصيل الوحي؛ للرسول الموحى إليه، وعنه تلقى الرسول كل الأوامر الدينية[4] .

وكذلك النبوة، فطرية غير مكتسبة، وقد يعترض على الفارابي، أنه جعل الفيلسوف يصل إلى الحقيقة المستفادة، من العقل الفعال، عن طريق النظر والتأمل، والنبى المنذر يصل إليها، عن طريق المخيلة، ومن المعلوم أن طريق العقل أفضل **فليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية، أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة [5] ".**

فهل بذلك يفضل الفارابى الفيلسوف، على النبي، وفى الحقيقة أننا لا نجد كلامًا صريحًا للفارابى فى ذلك، ويبدو أن لا يأبه بهذه التفرقة ولا يهتم بها،

[1] - السابق: ص ٨٦.
[2] - الفارابي: السياسة المدنية ص ٨٠.
[3] - دى بور (مستشرق ألمانى): تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٧٢ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة .
[4] - الدكتور إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص ٧٧.
[5] - السابق: ص ٩٦.

ولكنه يريد أن يبرز لنا أن قيمة الحقيقة لا ترتبط بالوسيلة التى توصلنا إليها وأن العقل والنقل، يرتشفان من معين واحد [1].

وكأن الفارابي، قد فتح بذلك الطريق للنظرية التى استقرت عند كثير من المحققين من العلماء المسلمين وقولهم، بعدم وجود تناقض بين صريح المعقول صحيح المنقول، كما عبر عنها - ابن تيمية- فى كتابه درء تعارض العقل والنقل.

وكذلك المستفاد من الفارابى أنه، قد رسخ عنده أن السلطة التنفيذية التى تدبر أمر الدولة، قائمة فى الحقيقة على الدين والوحى المنزل على الرئيس الأول. أما الرئيس الذى لم يصل إلى تلك المرتبة، عليه أن يتبع سنة من قبله ممن بلغوا مرتبة الوحي: " **فإن الرئيس الفاضل، إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، وإنما يقدر الأفعال والآراء التى فى الملة الفاضلة بالوحي**[2]".

ومشاكل التدبير السياسى والوصول إلى حلول صائبة لها يأتي، عن طريقين: الأول مباشر عن طريق الوحي، والثانى بالنظر، الذى يتخذ من الوحى نبراسًا له، بنفس شرائط الوحى كما يقرر الفارابى: "**وذلك بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى إليه هذه مقدرة، والثانى أن يقدرها هو بالقوة التى استفادها هو عن الوحى والموحى – تعالى- حتى تكشفت له الشرائط، التى بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة أو يكون بعضها بالوجه الأول، وبعضها بالوجه الثاني**[3]".

مواصفات الرئيس

وحدد الفارابى المواصفات الخاصة بالإمام أو الرئيس، وهما اثنتا عشرة خصلة وهى :

١- أن يكون تام الأعضاء،ولاشك أن تمام الأعضاء لحاكم الدولة من الأمور المعينة على الأعباء الجسام، التى يتحملها، ومن هنا كان اتجاه الفارابى واشتراطه هذا الشرط، أما الفقهاء فقد اشترطوا سلامة الأعضاء بالقدر الذى يعين على تحمل تلك الأعباء، ويتفقون أن الفقدان الكامل للبصر أو لليدين أو للرجلين، يمنع من عقد الرياسة ومن استدامتها، وأن فقدان السمع والنطق يمنع من عقد الخلافة ابتداء، ولكنه إذا طرأ بعد الخلافة لا يمنع من استدامتها، وأما ضعف البصر أو فقد الذوق الذى يفرق به بين الطعوم أو

---

[1] - السابق: نفسه.
[2] - الفارابي: كتاب الملة ص ٤٤.
[3] - السابق: نفسه.

تمتمة اللسان أو ثقل السمع أو جدع الأنف أو سمل إحدى العينين، فكل ذلك لا يمنع من عقد الإمامة ولا من استدامتها، ويوجد اتجاه فقهى يذهب إلى، أن فقد العينين يجب أن يمنع من الاستدامة ووجهته، أنه نقص يزري؛ فتقل الهيبة وبالتالى تقل الطاعة[1] .

٢- أن يكون بالطبع، جيد الفهم والتصور لكل ما يقال، هذا الذى ذهب إليه- الفارابى - معتبر عند الفقهاء مندرج عندهم تحت شرط العلم؛ فجودة الفهم وصحة التصور للكلام المتعلق بالوقائع المتغيرة، شرط لصدور قرار سياسى سليم من التناقضات، مع الوقائع باختلاف درجاتها ولا يملك ذلك بطبيعة الحال، إلا من وجد فيه العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل المختلفة،ولكن تحت ضغوط الواقع، اضطر كثير من الفقهاء أن يخففوا من اشترط بلوغ رتبة الاجتهاد، وألزموا هؤلاء الحكام بالرجوع إلى العلماء فى النوازل المختلفة[2] .

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه، ولما يراه ويسمعه ويدركه، وأظن أن هذا الشرط أيضًا الذى اشترطه الفارابى فى رئيس المدينة، يرجع فى حقيقته إلى الشرط السابق، عند الفقهاء وهو شرط العلم.

٤- أن يكون جيد الفطنة ذكيًا، إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها، ولا شكك أيضًا أن هذا الذى اشترطه الفارابى فى رئيس مدينته الفاضلة يرجع إلى شرط الفقهاء السابق أيضًا .

٥- أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره، إبانة تامة، ويبدو أن الفارابي- هنا - متأثر بالبيئة العربية التى عاش فيها، فمن المعروف أن العرب أمة بيان، تعتز بالقائد الفصيح وتنقاد له .

٦- أن يكون محبًا للتعليم والاستفادة، منقادًا له، سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم، ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه، وكأن مدينة الفارابى أكاديمية تعليمية قائدها من أبرزهم فى طلب العلم وتحصيله، ويسعى دائما فى التخلق بأخلاق العلماء، يضع نصب عينيه الهدف الأسمى من تحصيل هذا العلم المحقق للسعادة فيهون عليه التعب .

٧- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبًا بالطبع للعب، مبغضًا للذات التى تكون عن هذه والفقهاء لم يتعرضوا فى الحقيقة

---

[1] - القاضى أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص وقارن الدكتور منير العجلانى: عبقرية الإسلام فى أصول الحكم ص ٧٣.

[2] - الدكتور عبد العزيز الخياط: النظام السياسى فى الإسلام ص ١٦١ .

لهذه الصفة الفارابية، ويبدو أن الفارابي، ذا نزعة تميل إلى الزهد؛ فخلع على الإمام نزعة الصوفى الزاهد، فهو لا يميل بطبعه إلى الملذات الدنيوية، وينفر منها ومن أهلها.

٨- أن يكون محبًا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله، وهذه صفات أخلاقية يشترطها الفارابي؛ لترسيخ مذهبه فى الربط المطلق بين الأخلاق والسياسة وهذه الصفة داخلة، ضمن اشتراط الفقهاء عدالة رئيس الدولة، يقول ابن خلدون :"ولا خلاف فى انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف[١]" .

٩- أن يكون كبير النفس، محبًا للكرامة ورأى الفارابى – هنا - متفق مع قواعد اختيار الحكام فى عصرنا الحديث فى الدول، التى تهتم بحقوق الإنسان، والحفاظ على كرامته، فإذا كانت صفة الحاكم كذلك حافظ على حقوق وكرامة أهل مدينته.

١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده، ثم إن الفارابى لم يتخل عن نزعته الصوفية فى فكره السياسي،وإلا فما السر الذى جعله يخلع صفات الولى الصوفى على رئيس المدينة؟ وما أبعد هذه الصفة وغيرها مما ذكره الفارابى عن صفات الحاكم الداهية، الذى ذكره "ميكيافلي" فى كتابه الأمير؟ [٢] .

١١- أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله، مبغضًا للجور والظلم وأهلهما وأن يكون عدلاً غير صعب القياد، لا جموحًا، ولا لجوجًا إذا دعى إلى العدل بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور، لم يأت الفارابى بجديد فى اشتراط صفة العدل فى الحاكم، بل تلك أشواق الإنسانية منذ فجر تاريخها مرورًا باليونان والرومان، وفقهاء الإسلام وفقهاء القوانين الدستورية فى العصر الحديث، الجميع يحب أن يرى الحاكم متصفًا بتلك الصفة .

١٢- أن يكون قوى العزيمة على الشئ، الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل، جسورًا عليه، مقدامًا، غير خائف ولا ضعيف النفس، وأظن أن الفارابى يتفق مع الفقهاء، فى اشتراط هذه الصفة فى الحاكم، وقد عبر عنها - الماوردى بالكفاية والتى تعنى أمرين: [٣].

- الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .
- وبالشجاعة والخبرة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو .

والخلاصة، فى الصفات التى ذكرها الفارابي، أن يكون هذا الحاكم متصفًا، بالقوة

---

[١] - ابن خلدون: المقدمة ص١٦٧ طبعة سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م دار الشعب القاهرة.

[٢]- نيقولا ما كيافيلى: كتاب الأمير ص ١٩٣ومابعدها ترجمة وتعليق محمد مختار الزقزوقى ص١٩٣طبعة سنة ٢٠١٠م هيئة قصور الثقافة القاهرة .

[٣] - الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٦.

والقدرة على إتيان الأعمال، وأن يكون جيد الفهم والتصور قوى الذاكرة، شديد الفطنة، ذكيًا ذو قدرة تحليلية لكل ما يقال أو يحدث أمامه، حسن العبارة، ومحبًا للعلم، ويمكنه التعلم ببساطة والاستفادة مما تعلمه، متحليًا بالصدق، فبغضًا بالطبع لكل اللذات الحسية، يحب العدل ويعمل به، ولا يفتتن بالمال، شجاعًا وقوى العزيمة، ويبدو أن اجتماع هذه الصفات فى شخص واحد مما يندر وجوده، ولعل الفارابى قد أدرك هذا المعنى، فليس من السهل أن تجتمع هذه الخصال كلها فى رجل واحد، أو كما يقول الفارابى :" **واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسر** [1]".

ويقدم الفارابى تعليلاً لذلك؛ بأنه:" **لا يوجد من فطر على هذه الفطرة، إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس** [2]".

وعلى فرض وجود هذا الرجل الفذ، كان هو الرئيس لا محالة، وإن اتفق أن لا يوجد مثله فى وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنة، التى وضعها هذا الرئيس فأثبتت، ويكون الرئيس الذى يخلف الأول، هو من اجتمعت فيه تلك الشرائط من مولده وصباه، حتى إذا كبر وجب استيفاؤه ست شرائط، وهى :

١- أن يكون حكيمًا.
٢- أن يكون عالمًا حافظًا للشرائع .
٣- أن يكون له جودة استنباط، فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة.
٤- أن يكون له جودة روية قوية وقوة استنباط، لما سبيلاه أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة، من الأمور والحوادث.
٥- أن يكون به جودة إرشاد بالقول، إلى شرائع الأولين.
٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه، فى مباشرة أعمال الحرب.

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثانى فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسيين.

وإذا تفرقت هذه الخصال فى عدة أشخاص، فكان الأول حكيمًا، والثانى حافظًا للشرائع، والثالث جيد الروية والاستنباط، كانوا هم الرؤساء شريطة أن يكونوا متلائمين، أما إذا اتفق فى وقت من الأوقات أن اجتمعت الصفات كلها فى عدة أشخاص، ولم تكن الحكمة ممثلة فى الرياسة، بقيت المدينة بلا ملك

[1] - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٨.
[2] - السابق: ص ٨٨.

ومكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة، ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك، فإن المدينة تصبح بلا ملك، ولا تلبث أن تهلك [1].

وكأن الفارابي، يرى أن الأمة، التي لا ينتج نظامها التعليمي أشخاصًا جديرين بالقيادة، أمة محكوم عليها بالتأخر والانحطاط، ولا يمكن أن تستمر وحالها العقم عن ولادة العظماء.

ولكن الفارابي، يجيز القيادة الجماعية للأمة، إذا لم تنطبق الشروط على واحد أو اثنين، ويشترط الفارابى شرط ضروري؛ لنجاح هذه القيادة الجماعية، فى تحقيق أهدافها، وهو شرط: التوافق والاجتماع، فلا يوجد تنافر يؤدى إلى التناحر والتشرذم " وإذا لم يتفق للأخيار مدينة يجتمعون فيها، لسبب من الأسباب كان لكل جماعة منهم ملك، " فإذا اتفق أن كان هؤلاء الملوك فى وقت واحد جماعة، إما فى مدينة واحدة، أو فى أمة واحدة، أو فى أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعًا تكون كملك واحد؛ لاتفاق هممهم وأغراضهم وإرادتهم وسيرهم [2]".

وهنا سؤال يفرض نفسه بقوة، هل كان الفارابى شيعيًا أم وجود تشابه فى بعض صفات رئيس المدينة؟ والإمام عند الشيعة وخاصة بعض الفرق الغالية كالإسماعيلية يجعلنا نحكم بهذا، وهل عندما يسمى الفارابى الرئيس بالإمام، يعنى ذلك شيعيته وخاصة إذا علمنا أن هذه اللفظة ليست من خواص الشيعة، بل هى واردة فى النصوص ولم يأخذها أهل السنة من الشيعة البتة.

وهل عندما يشترط الفارابى فى رئيس المدينة، أن يكون مرشدًا ومعلمًا يجعلنا نقول: أنه من أنصار التعليمية الشيعية ؟ والذى رأيناه فيما سبق أن الفارابي، متأثر بالنظام الإسلامى نفسه حيث الرسول، هو المؤسس للدولة الإسلامية، ويوحى إليه ولم يكن على نفس الطريقة الفارابية، ويخلفه خلفاء يسيرون على نهج الأول، ولم يصلوا إلى درجة الوحى الإلهي، ثم حكام يشترط فيهم الفارابى القدرة على الاستنباط، وهى يشبه شرط الاجتهاد عند الفقهاء.

وهل القول بأن رئيس المدينة لا بد أن يكون حكيمًا متعقلاً يجعلنا نحكم على الفارابى بالتشيع؟ وخاصة إذا علمنا أن الفارابى لا يفرق بين الحكمة بالمفهوم الفلسفى والحكمة بالمفهوم الديني.

---

[1] - الفارابى: السابق ص ١٠٨ وقارن الدكتور حامد طاهر: السابق ص ٨٨.

[2] - الفارابى: السياسة المدنية ص ٥١.

وأما القول باشتراط أن يكون نبيًا منذرًا، فهل هذا يجعلنا نحكم بالتشيع عند الفارابى ؟علما بأنه لم يقل ذلك إلا على الرئيس الأول، وقد ظهر لنا تأثره ببناء الدولة الإسلامية فى عهدها الأول.
أما اتجاه الفارابي، أن بقاء المدينة وصلاحها، رهن بوجود رئيس حكيم متصل بالعقل الفعال، اتصال الإمام بالنور الإلهي، وأن فى وسع هذا الرئيس الحكيم، أن يغير الشرائع التى وضعها الرؤساء السابقون، إذا رأى أن تغييرها واجب وقد سبق التأكيد، على أنه لم يقل ذلك إلا على الرئيس الأول. أما الشيعة فهم قائلون ذلك على جميع الأئمة ولم يخصصوا شخصًا ويجردوا آخر.

فمن المعروف، أن التشيع الغالى لا يعترف بخلفاء الرسول، ولا ملوك بنى أمية ولا بنى العباس، والفارابى ليس على هذا النهج المتغالى عند الشيعة ولا يوجد فيما تحت أيدينا من كتبه نصوص تدل على ذلك، بل منطق التشابه هو الذى جعل كثير من الباحثين يذهب إلى تشيع الفارابي، فهى عمومات طرف يمكن أن تقابل بمثلها من طرف آخر .

ولكن توجد نصوص يفهم منها تدعيم القول: بنفى التشيع الغالى عن الفارابي، وإن كنت أظن أن التشيع الغالى مناقض لصريح المعقول، والفارابى ليس من السهل أن ينقاد إلى ذلك:**"إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار، الذين هم الملوك فى الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله فى جميع الأحوال، احتيج فى كل ما يعمل فى المدن التى تحت رئاسة، من تقدم إلى أن يحتذى في التقدير حذو من تقدم، ولا يخالف ولا يغير؛ بل يبقى كل ما قدره المتقدم على حاله[1]"**.

[1] - الفارابى: كتاب الملة ص ٥٠.

المبحث الثالث: السلطة القضائية:

سبق بيان أن الحاكم من منظور الفارابي، هو صمام الأمان؛ لبقاء المدينة وهو كذلك المسئول الأول، عن توزيع العدل بين الرعية، وجدير بالذكر أن التأكيد على العدل وأهميته فى سياسة الدول، يكاد يكون إحدى المسلمات الكبرى فى الفكر الإنساني، وهو متوارث فى الحكمة السياسية فى تراث الغرب والشرق، منذ حقب التاريخ الأولى، وهى القيمة التى شغلت أفلاطون فى جمهوريته، وقد أعلى الإسلام من تلك القيمة، كما سبق بيان ذلك.

والمقرر عند الفارابي، أن العدل يستمد أهميته من الدور،الذى يقوم به فى استمرار الدولة وبقائها متماسكة، لا يتطرق إليها التفكك والانهيار فهو يقول:"**أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها من بعض، بالصحبة وتتمسك وتبقى محفوظة، بالعدل وأفاعيل العدل** [1]".

فالعدل هو، العماد الذى تستقر به المدينة، ويحفظها من الانهيار، وهو عامل استقرار واستمرار للمدينة؛ فمضمون وجوهر السلطة القضائية للحاكم على ضوء النظرية العامة للعدل، فقد سبق أن رأينا الفارابى يميز بين العدل، عند أهل المدن الضالة أو الجاهلية وأساسه القهر والتغلب، وبين العدل عند أهل المدن الفاضلة وأساسه المساواة.

ويرى الفارابى أن، العدل ينقسم إلى عدل توزيعي، وعدل تبادلى أو تصحيحى والعدل التوزيعي، يتحقق بأن تقسم الخيرات المشتركة فى الدولة – معنوية كانت أو مادية – وبين جميع المواطنين، لا على أساس المساواة الحسابية المطلقة، وإنما على أساس من المساواة النسبية :" **فإذا قسمت (أى الثروات المشتركة داخل كيان الدولة) واستقر لكل واحد قسطه؛ فينبغى بعد ذلك، أن يحفظ على كل واحد من أولئك قسطه إما بأن لا يخرج بشرائط وأحوال لا يلحق من خروج ما يخرج من يده من قسطه ضرر، لا به ولا بالمدينة** [2]".

ولقد اعتبر الفارابي، أن العدل والمساواة، لا يكون بالتساوى بصرف النظر عن مؤهلات كل شخص وطبيعة عمله؛ بل يتم ذلك، وفق جدارة المواطن وأهليته فى شئون الرياسة السياسية والاجتماعية وفى شئون المهارات والمهن الصناعية، وما تعتمد عليه من تفوق علمى وأخلاقى وعملى . فالقسط الذى يناله كل فرد من هذه الخيرات، يجب أن يكون مساويًا لما يحمله من مؤهلات ومهارات وثقافة.

---

[1] - الفارابى: فصول منتزعة ص ٧٠.
[2] - السابق: نفسه.

ففى مدينة الفارابي، الحقوق مصانة ولا يصح أن تنتهك الحقوق المالية وغيرها لأفراد الدولة، إلا وفق القواعد العادلة المتعارف عليها :"**وما يخرج عن يد الإنسان من قسطه من الخيرات، فهو إما بإرادته مثل البيع والهبة والقرض، وإما بلا إرادته مثل أن يُسرَق أو يُغصَب، وينبغى أن يكون فى كل واحد من هذين شرائط يبقى بها ما فى المدينة، من الخيرات محفوظًا عليهم** [١]".

أما العدل التبادلى أو التصحيحي، فإنه مكمل للعدل التوزيعى ولا تظهر الفائدة منه، إلا بعد أن يكون العدل التوزيعى قد تحقق بالفعل، كما أن الفائدة من العدل التوزيعي،لا تستمر إلا عن طريق العدل التصحيحى ويقوم هذا النوع من العدل، على أساس المساواة الحسابية المطلقة .

والهدف منه هو، أن يحصل على طرف يدخل فى علاقة ما مع غيره على وضع متساو مع الطرف الآخر، ولا يقتصر مجال العدل التبادلى على العلاقات الاختيارية والتعاقدية، وإنما يمتد – أيضًا - إلى ما يسمى بالعلاقات غير الاختيارية، التى تتولد من الجريمة :" **وإنما يكون ذلك، بأن يعود بدل ما خرج عن يده بإرادته أو بغير إرادته خير مساو لذلك الذى خرج عن يده، إما من نوع ما خرج عن يده وإما من نوع آخر، ويكون ما عاد من ذلك، إما عاد عليه هو فى خاصة نفسه، وإما على المدينة، فأى هذه عاد عليه المساوى له، فهو العدل الذى تبقى به الخيرات المقسومة محفوظة، على أهل المدينة** [٢]".

والمقاييس التى تحكم تلك العملية المتعلقة بالعدل، هى المصلحة المتعلقة بالفرد والمتعلقة بالمدينة: "والجور هو أن يخرج عن يده قسطه من الخيرات من غير أن يعود المساوى له لا عليه ولا على أهل المدينة ثم ينبغى أن يكون ما يعود عليه هو فى خاصة نفسه إما نافعًا للمدينة وإما غير ضار لها، والمخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات متى كان ضارًا بالمدينة كان – أيضًا - جائرًا منه، وكثير ما يُمنع ما يحتاج فى منعه إلى شرور تُوقَّع به وعقوبات [٣]".

ويقرر الفارابي، أن ميزان العقوبات، لا بد أن تحكمه تلك النظرة، إلى العدل المرتبط، بمصلحة الفرد والمجتمع : " وينبغى أن تقدر الشرور والعقوبات، حتى يكون كل جور فى خاصة نفسه، وإذا نقص كان جورًا على أهل الفاعل للشر يقسط من الشر

---

[١] - الفارابي: السابق.
[٢] - السابق: نفسه.
[٣] - السابق: نفسه.

كان عدلاً وإذا زيد عليه كان جورًا عليه فى خاصة نفسه وإذا نقص كان جورًا على أهل المدينة وعسى أن تكون الزيادة جورًا على أهل المدينة [١]" .

وكأن الفارابي، يتحدث عن العدل الاجتماعى بمفهومه الحديث، ويتحدث عن حقوق الإنسان داخل الدولة:" العدل أولاً يكون فى قسمة الخيرات المشتركة، التى لأهل المدينة على جميعهم، ثم من ذلك حفظ ما قسم عليهم ونلك الخيرات هى السلامة والأموال والكرامة [٢]".

وعلى ضوء هذا المفهوم الذى حدده الفارابى للعدل، تتحدد وظيفة الحاكم القضائية : فهو يتخذ وظيفة القاضي، الذى يحفظ على كل فرد من أفراد الدولة النصيب، أو القسط الذى آل إليه من الخيرات المشتركة، مادية كانت أو معنوية، بعد أن يكون قد قسمها بين الأفراد كل حسب قدراته ومؤهلاته .

ومن هذا المنطلق يحدد الفارابي، الواجبات الأكيدة للحكم الرشيد القائم، على العدل وسيادة القانون، فهو يعيد إلى كل فرد من أفراد الدولة خيرًا مساويًا، لما يخرج من يده سواء بإرادته، مثل البيع والهبة والقرض، أو بغير إرادته مثل السرقة أو الاغتصاب، بشرط أن يكون ما يعود عليه، إما نافعًا للدولة، أو غير ضار بها، وأن يمنع بالعقوبة العادلة، المخرج من يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات متى كان ضارًا بالدولة[٣] .
مما أسلفناه يتبين لنا، أن صالح الدولة وصالح الفرد مرتبطان، لا انفصال بينهما، ووظيفة القانون الذى يطبقه الحاكم أو القاضي، أن يزن آثار كل منهما على الآخر، ويجعل من ساحة القضاء ميزانًا وسلطانًا، يحقق العدالة ويبعد الجور فى ميدان العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ويكفل المحافظة على التوازن النسبى فى بناء المجتمع والدولة . وقد بين لنا الفارابي، أبعاد هذه الصلة الوثيقة، بين نظريته فى العدل، وبين الوظيفة القضائية للحاكم.

ولا يخرج الفارابي، عن الإطار العام الذى يحكم فكره السياسي، وهو يحدد دور الحاكم تجاه فئات الشعب المختلفة، فقد سبق بيان أنه قد شبه المدينة بالبدن والحاكم بمثابة القلب لها – وهنا - له تشبيه آخر للحاكم بأنه: طبيب والمدينة، هى البدن الذى يقوم بعلاجه، وكأن سلامة هذا البدن فى تحقيق العدل ومرضه فى شيوع الظلم بكل أشكاله وأنواعه .

---

١ - السابق: نفسه.
٢ - السابق: نفسه.
٣ - السابق: نفسه .

ومن هنا، تتحدد وظيفة الحاكم القاضي، وتتمثل فى المحافظة، على مبدأ العدل وإقراره بين الرعية، فإن نطاق هذه الوظيفة يجب أن يتحدد بالغرض منها، بمعنى أنه يجب أن يكون هناك تناسب، بين الفعل والجزاء، وأن يعالج كل فرد يخرج عن إطار الشرعية معالجة تعيده إلى ما كان عليه بالقياس، إلى جملة المدينة وإلى كل جزء من سائر أجزائها، بلا إسراف ولا إهمال ولا استهانة .

فيكون دور الحاكم فى هذا الصدد، يشبه دور الطبيب الذى يقوم بعلاج البدن ورعايته : " **كما أن الطبيب إنما يعالج كل عضو يعتل بحسب قياسه إلى جملة البدن وإلى الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به بأن يعالجه علاجا يفيده به صحة ينتفع بها فى جملة البدن وينتفع بها الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به [١]".**

فكان تشبيه الحاكم القاضى بالطبيب؛ لقيامه بهذا الدور الشبيه : **"كذلك مدبر المدينة ينبغى أن يدبر أمر كل جزء، من أجزاء المدينة، سواء كان جزءًا صغيرًا مثل: إنسان واحد أو كبيرًا مثل: منزل واحد، ويعالجه ويفيده الخير والقياس إلى جملة المدينة، وإلى كل جزء من سائر أجزاء المدينة [٢]"**.

فليس معنى ذلك، أن يعالج الفرد من غير نظر إلى المجموع، كذلك لا ينبغى أن نعالج عضو بما يضر باقى الأعضاء، ومن هنا نعلم أن الطبيب الذى يعالج عضوًا من أعضاء البدن، ويهبه من الصحة ما يزيد عن إستئهاله وطاقة استيعابه، وما يطغى به على صحة باقى الأعضاء، فإنما يضره ويفسده ضررًا وفسادًا، إن هو ترك معه، يضر البدن كله ويفسده وذلك بأن يعطله ويعطل الأعضاء المرتبطة به .

والجدير بالملاحظة هنا، أن الفارابى الذى يرى تقديم المصالح العليا للوطن على المصالح الخاصة، لم يتردد فى أن يعطى للحاكم سلطة إبعاد ونفى كل من يحاول الخروج، على النظام العام للدولة، بحصوله على خيرات أكثر، من مؤهلاته و مواهبه.
فعلى الحاكم، أن يتصرف مع أهل المدينة، كما يتصرف الطبيب مع البدن يوازن بين صحة العضو، وصحة البدن بما لا يضر أحدهما الآخر، وإذا اقتضى الأمر تقديم أحدهما على الآخر، نقدم صحة البدن كمجموع، على صحة العضو كذلك فى المدينة نقدم مصلحة المجموع على مصلحة الفرد:"أن يتحرى أن يجعل ما يفيد ذلك الجزء من الخير خيرًا لا يضر به جملة المدينة، ولا شيئًا من سائر أجزائها، بل خيرًا تنتفع به المدينة بأسرها وكل واحد من أجزائها يحسب مرتبته فى نفعه المدينة، فكما أن الطبيب متى لم يتحفظ بهذا وقصد أن يفيد عضوًا من الأعضاء صحة، وعالجه بما لم يبال معه

[١] - الفارابى: السابق ص ٤٢.
[٢] - السابق: نفسه .

كيف كانت حال سائر الأعضاء المجاورة له، أو عالجه بما يضر سائر الأعضاء الآخر، وأفاده صحة يفعل بها فعلاً، لا ينتفع به البدن بأسره أو ما يجاوره ويرتبط به من الأعضاء تعطل ذلك العضو وتعطلت الأعضاء المرتبطة به وتأدت المضرة منه، إلى سائر الأعضاء حتى يقصد البدن بأسره، كذلك المدينة [١] " .

وإذا ما تعذر علاجه وإعادته إلى سائر أجزاء المدينة كعضو صالح ينتفع به، وذلك محافظة على صلاح الباقين، من أفراد المجتمع، فكما أن الطبيب يمكنه بتر أحد الأعضاء، التى تفسد محافظة على باقى أعضاء الجسد، فكذلك رئيس الدولة باعتباره المسئول عن سلامة الدولة والمحافظة، على سائر أجزائها من أى ضرر أو فساد يهددها :"وكما أن العضو الواحد، إذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدى منه، إلى سائر الأعضاء الأخر لمجاورته إياها، يقطع ويبطل طلبًا إبقاء تلك الأخر، كذلك جزء المدينة إذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدى إلى غيره، ينبغى أن ينفى ويبعد لما فيه من صلاح تلك الباقية[٢] ".

ولكن لما كانت عقوبة الإبعاد، أو النفى تنطوى على خطورة بالغة؛ فقد قرر الفارابي، أنه لا يجوز اللجوء إليها، إلا إذا تبين للحاكم أن الخارج على النظام العام، لا يمكن إصلاحه وعلاجه بوسيلة أخرى، كغرس الفضيلة فى نفسه مثلاً، أو إشغاله بما يصلحه، أو بعقوبة أخف، كالحبس، ففى معرض حديثه عن "النابتة" يقول الفارابى : " واجب على رئيس المدينة الفاضلة تنوع النابتة وإشغالهم، وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف فى بعض الأعمال، وإن لم يسعوا له [٣] " .

كما يقرر الفارابي- أيضًا - أن الشرور تزال عن المدن، إما بالفضائل التى تمكن فى نفوس الناس، وإما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم، وأى إنسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تمكن فى نفسه ولا بضبط نفسه، أخرج من المدن.

وهكذا قدم الفارابي، حلولاً ومقترحات، لعلاج مشاكل متعلقة بالعدل فى ميادينه المختلفة، وقدم مقترحاته؛ لحل مشاكل الجريمة وكيفية علاجها، ودور القضاء فى المحافظة، على السلم الاجتماعى فى المدينة.

---

[١] - السابق: نفسه .

[٢] - السابق: نفسه.

[٣] - السابق: ص ٣٥.

الخاتمة

- الفكر السياسي نشاط عقلي يدور حول المجتمع والدولة، وكذا البحث في الأسس التي يقوم عليها المجتمع المثالي وعلاقات الأفراد بالنخب الحاكمة فهل يمكن المقارنة بين الحنابلة - وهى وجهة فقهية تعتمد على أصول متعارف عليها ،وبين المدرسة المشائية المتشبعة بالفكر الفلسفي اليوناني، وهو فكر لا يعتمد على العقل المجرد فقط، بل هو متأثر بالأجواء الثقافية المحيطة به، ومنها الديانات والأساطير الشائعة عندهم ،ولا يمكن تجريده من أية أصول دينية.

- الحنابلة - ومعهم الفقهاء- يستخدمون مصطلح السياسة الشرعية، وهو مصطلح ينم في الحقيقة عن المنابع المستقى منها، وهى الكتاب والسنة والمصادر الأخرى المرتبطة به .

- ارتباط السياسة عند الفقهاء بالكتاب والسنة لا يجردها من إعمال العقل، بل إن التطبيق العملي الصحيح للنصوص الشرعية يحتاج، إلى فهم الواقع بجوار فهم النص جنبًا إلى جنب.يقوم الفكر السياسي بالبحث عن حل للوقائع المختلفة وهى غير محصورة، والنصوص محصورة؛ ولذا يحتاج الفقيه السياسي إلى القياس وهو نشاط عقلي، ولا توجد مسافة بعيدة بينه وبين الفكر، ومن هنا كانت نظرية التوافق التام بين العقل الصريح ،والنقل الصحيح، وقد كتب فيها الفقيه الحنبلي ابن تيمية موسوعته "درء تعارض العقل والنقل" ؛فالنشاط العقلي الصائب ،عنده يتطابق مع النصوص الشرعية بما يشكّل في النهاية وحدة عضوية لا تنفصم عراها.
- اعتبر ابن القيم، أن وجود المصلحة وتحقيق العدل إذا تم بأي صورة، هو متوافق مع الشرع، ويعطي الفقه الحنبلي في قضايا السياسة مساحة كبيرة لإعمال العقل تحقيقًا للمصالح، بشرط عدم مخالفة النصوص.

- العصمة في الإسلام ليست إلا للنص الشرعي من الكتاب والسنة ،ولكن الاجتهاد يصدر من العلماء،فيقبل أو يرد بحسب الموافقة للنص من عدمه، ونحن ندرس هذه الاجتهادات ،باعتبارها تمثل نشاطًا عقليًا يدور حول النص الشرعي، يمكن أن تكون صوابًا فللعلماء فيها أجران، ويمكن أن تكون تلك الاجتهادات خطأ فلهم فيها أجر واحد ما دام يبذل جهده ابتغاء الوصول إلى الحقيقة الشرعية، فهو في كل الحالات ظن غالب معمول به شرعًا، فهو فكر من هذه الناحية، ولكنه فكر منضبط يدور حول النص الشرعي حيث دار.

- الحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة، فيما لا يمكن معرفة حكمه من النص لفظًا، أو من معقول النص بطريق القياس، الذي يشارك فيه الفرع الأصل في عين العلة، وينتقل إليه منه عين الحكم، ولكن المصلحة التي يأخذون بها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع، ومتفقة مع أصوله العامة وقواعده الكلية؛ وبذلك يكون الاستدلال بالمصالح عندهم استدلالاً بالنصوص، وليس المصالح التي يراها العقل ، دون أن يكون لها شاهد من الشرع بالاعتبار.

- المدرسة المشائية في مجملها تقترب من الحنابلة في موقفها من الخلافة الراشدة، مع الأخذ في الاعتبار، أن الحنابلة من أكثر المدارس الإسلامية تأصيلاً واعترافًا بالقضية،حتى اعتبروها من المسلمات، لدرجة أنهم دونوا ذلك في كتب العقيدة واتجهوا إلى أن مخالفتها من البدع المهلكة، وهو موقف حاسم منهم، للرد على بدع الشيعة والخوارج.

- نموذج الإمام أحمد في ممارسته السياسية يتبين منه، أنه يفضل أن يشارك في الفعل السياسي بطريقة غير مباشرة ؛أي يكون خلف الفعل السياسي فهي بمثابة مشاركة إيجابية لترشيد التصرفات السياسية للقادة بالتوجه أولاً لإصلاح القاعدة بالدعوة والإرشاد، أما إصلاح القمة عند الإمام أحمد يكون بالرقابة الشرعية من نخبة العلماء على القادة السياسيين ، شريطة ألا يترتب على ذلك مفاسد أكبر ، وهو يريد أن تقدم الجماعة الصالحة نموذجًا كاملاً للنظام الإسلامي ، بمعنى أن تجسد القدوة والمثال ،وتتولى التعريف بالنظام الإسلامي والدعوة إليه وبناء الإنسان المسلم، وتوجيه الأمة نحو الهدف الواحد المتمثل ،في القيام بالتكاليف الشرعية والمحافظة عليها ،من التبديل والتغيير والوقوف بقوة ،ضد من يحاول العبث بالإطار النظري للشريعة.

- والدرس الذي يقدمه الإمام أحمد للحركات الإسلامية المعاصرة هو أن تتمسك بالتربية والدعوة ؛ لتحافظ تلك الحركات على هوية الأمة ضد أي دعوات تغريبية تنطمس معها خصوصيات الأمة ،وتضيع معها ثوابتها وقيمها الحضارية؛ ليكون همها الأول تشكيل أرضية راسخة تقوم على التوحيد والعمل الصالح ، وينطلق منها البعث الحضاري الإسلامي،وتستطيع أن تصنع وعيًا ليكون عاملاً حاسمًا في التأثير على التصرفات السياسية للقادة .

- وتستطيع الحركات الإسلامية المعاصرة، أن تقدم مشروعًا حضاريًا إسلاميًا متكاملاً تقوم به مجموعات علمية مؤهلة - من أصحاب الشهادات العلمية المتخصصة ،ومن أهل المواهب العلمية - وهو مشروع يمكن أن يقدم لأي حكومة تعلن رغبتها في الالتزام بالمنهج الإسلامي للحكم نموذجًا متكاملاً يمكن تطبيقه ، ويرجى من تطبيقه تحقيق التقدم للأمة الإسلامية .

- الإسلام دين عام لجميع البشرية، ولا توجد أحكام خاصة لشعب دون شعب، والفضيلة الوحيدة الخاصة بالعرب جعلها الشرع الحنيف ميزة لقريش العربية، بأن جعل الإمامة العظمى فيهم، مع وجود خلاف بين علماء الإسلام في ذلك.فالفارابي عنده هدف قريب لتحقيق هدف أسمى، فالهدف القريب هو الوصول إلى الكمال الإنساني، والهدف الأسمى هو تحقيق السعادة القصوى، والوسيلة لتحقيق الهدفين هى الاجتماع الإنساني، فالسبب الرئيس الذي من أجله وسع الفارابي من الاجتماعات ،حتى شملت العالم بأسره ،هو تأثره بالنظام السياسي الإسلامي، وتأثره أيضًا بالقرآن الكريم وحديثه عن عالمية الإسلام، كذلك السنة النبوية المشرفة، ومن هنا نرى الاتفاق بين الحنابلة وهم يقررون الحقيقة الإسلامية ،بأن الإسلام رسالة هداية للعالم أجمع، المشائية تتجاوز الفكر السياسي اليوناني متأثرة بتلك الخاصية التي يتميز بها الإسلام ،وهى أنه دين عالمي خالد.

- الدين خلال عصور طويلة ، في التاريخ العالمي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتطور السياسي ، وبأحداث السياسة ، فمازال الدين المسيحي، باتجاهاته المختلفة، أحد العُمُد التي تشكل جوانب الحضارة الغربية و معه الموروث الوثني اليوناني والروماني، ويمثل الدين كذلك بعدًا ثقافيًا خطيرًا، يقف خلف الفعل السياسي، لرجال الإدارة، بنسب تختلف، قوةً وضعفًا، بين الأحزاب المختلفة.

- الإسلام يشكل منظومة متكاملة، للحياة؛ والسياسة جزء من هذه الحياة، وظهر ذلك من تطبيق الرسول- ρ - والخلفاء الراشدين، لتلك النظرة الشاملة ومن هنا ، فالحنابلة يتجهون إلى أن قيادة الأمة وتولي أمورها السياسية ، تعد من الأمانات التي، يجب أداؤها، ولا يمكن بحال من الأحوال ، أن ينفصل التصور الإيماني ، والموقف من قضايا العقيدة وما يدين به الإنسان ، عن الفعل السياسي ، وهو الأساس ، الذي تنبثق منه الأفكار والأفعال والتصرفات لدى الإنسان – أي إنسان- ولذلك فالنظرية السياسية لفلاسفة المسلمين منبثقة من تصورهم لحقائق دينهم ، بجوار ما تلقوه من الفلسفة اليونانية فلم يغب الدين مطلقًا، عن أذهان هؤلاء الفلاسفة، وهم يصوغون أفكارهم السياسية. فالفارابي في كتبه، التي عرض فيها أفكاره السياسة، يبدأها بالحديث عن الله – تعالى- باعتباره أصل الموجودات، التي صدرت عنه، وأطلق عليه (واجب الوجود).

- إن الفعل السياسي في كافة صوره تكمن خلفه ثقافة، تمثل- في الحقيقة- بعدًا تفسيريًا للفعل، وقد لا يفهم هذا الفعل فهمًا متكاملاً، إلا من خلاله.

والبعد العقدي، يعد من أخطر الأبعاد، التي تقف خلف التصرفات السياسية، لكبار رجال الإدارة في دول العالم المختلفة.
- قضية التحاكم إلى النصوص الشرعية تكاد تكون إحدى المسلّمات الكبرى ، لدى علماء الإسلام ومعهم الحنابلة، وترتبط القضية بالعقيدة ارتباطًا عضويًا ، إذا كان هناك من يجابه الأحكام الشرعية بالرفض أو الاستكبار والجحود . أما من لم يعمل بالحكم الشرعي لداعي الشهوة العارضة، أو الظروف القاهرة، فهنا الحكم يختلف، ويصبح الأمر معصية، تتعلق بأحكام الفروع، لا الأصول العقدية.

– للأسماء والصفات دور عظيم في إصلاح الفرد والمجتمع ، ومنها يتبين لنا كيف يتم إعداد الصفوة ، على أيدي رجال التربية الحنابلة ، وهى الفئة المتميزة المعدّة حتى ولو لم تشارك في الفعل السياسي بشكل مباشر، فلا بد أن تكون من ورائه ، تؤثر فيه وتتحكم في مساره ، أو على الأقل تخفف من غلوائه، بل وكشف ابن القيم عن أسباب الانحرافات العقدية، وظهور أهل الغلو والإرجاء فالغلاة تعبّدوا الله بأسماء الجبار والمنتقم، وأهل التفريط نظروا إلى أسماء الرحمن الرحيم، والوسطية التعبُّد بجميع أسمائه وصفاته، ابتعادًا عن الإفراط والتفريط.

- ومن المعروف أن الشيعة تعد الإمامة أصل من أصول الدين، وهى قرين أصل النبوة ،بل ولا يعد من نافلة القول أن تعتبر أن أصل الإمامة هو القاعدة ، التي ينبني عليها النسق الفكري عند الشيعة سواء فيما يتعلق بالمعقول أو المنقول ،وفي المقابل نجد فقهاء السنة ومعهم الحنابلة يعتبرون الإمامة ،من فروع الدين وليست من أصوله وتدخل في الأصول في الحالات الخاصة فقط .

- إن الربط المشائي بين الجانب الإلهي ، والفعل السياسي ، يلاحظه الباحث في كتب السياسة المشائية . فالبدء بإثبات الصانع تكاد تكون سمة عامة في كتاباتهم، فنجد الفلسفة السياسية عند الفارابي لها تصور عام يبدأ من منطلق عقدي، وينتهي ببناء مدينة فاضلة، تنشد السعادة، عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، فقد تناول الفارابي الظاهرة السياسية بكل أبعادها، مبينًا ماهية الدولة كحقيقة طبيعية، عضوية، وظيفية ،بنائية ،شمولية ،عقائدية.

- نظرية النبوة ، التي انتهى إليها الفارابي في بحوثه الاجتماعية والنفسية ، أن النبي والحكيم في رأيه هما : الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال ، الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية ، لنظام المجتمع ، وكل مابينهما من فرق أن ، الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة ، والثاني عن طريق البحث والنظر.

- الحنابلة يرون أن مرتكب الكبائر لا يُنفى عنه الإيمان بمعنى خروجه من الإسلام مطلقًا ،أي لا يحكم عليه بالردة فهو إن تاب قبل الموت قُبلت توبته ،وإن لم يتب فهو تحت المشيئة، إن شاء عذبه ربه وإن شاء غفر له هذا النهج الحنبلي جعلهم يرفضون المنهج الذي رسمه الخوارج لأنفسهم بالحكم على الحكام بالكفر لارتكابهم المخالفات الشرعية، التي توصف في النصوص أحيانًا بالكفر ،ولكنه بحسب رأي الحنابلة كفر لا يخرج من الملة، وجعلهم كذلك يرفضون نهج الخروج الدائم بسفك الدماء المحرمة ومحبة منهم لحياة الأمن والأمان التي يحث عليه الشرع .

- إن الله خالق كل شيء، وأنه لا يمكن أن يتم في الكون أمر دون قدرته وإرادته، والشخص الذي يصدر منه الفعل، له مشيئة وإرادة واختيار ما ، يجعله مسئولاً عن فعله، ونسبة أفعال العباد إلى الله - تعالى- لأنه خالق لسببها وهو قدرة العبد.

- واحتجاج بعض أهل الرياسة بالقدر ، إذا صدر من ناحيتهم ظلمًا للناس احتجاج باطل، فرغم أن ظلمهم للضعفاء داخل في فعل الله - تعالى- وإرادته في الجملة، فإنه فعل لا يحبه الله -تعالى- ولا يرضاه، ولن ينفعهم هذا الاحتجاج، بل هو ظلم زائد على ظلمهم الأول؛ لأن الإرادة الإلهية على نوعين **الأول:** إرادة كونية ، تثبتها المشيئة : وهى تتعلق بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه، فهو - سبحانه- إذا أراد شيئًا وشاءه ، كان كما أراده، الثاني: إرادة شرعية تتعلق بما يأمر الله به عباده : مما يحبه ويرضاه، ولا تلازم بين الإرادتين، بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى؛ فالإرادة الكونية ، أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق، والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به واقعًا كان أو غير واقع، وأخص من جهة الواقع بالإرادة الكونية، فقد يكون غير مأمور به.

- الجبرية السياسية تعتبر أن الحاكم يستمد شرعيته ، من إرادة الله العادلة وقضائه ، الذي لا يرد إذ لا يقع في ملك الله، إلا الذي يريد ، وهذا منهم احتجاج بالقضاء والقدر على تصرفات الحكام ،التي قد لا توافق الأحكام الشرعية ؛ فالاحتجاج بالقدر على المعاصي يعد من الممنوعات الشرعية ،عند فقهاء الإسلام وكذلك تصرفات الحكام المخالفة لأحكام الشريعة موصوفة بالظلم وفرض على العلماء تنبيه الحكام ،إلى هذه المخالفات والنصح لهم بتركها ، وأن ذلك معدود من أفضل أنواع الجهاد

- إن إثبات تأثير الأسباب ، في مسبباتها لا يستلزم خروج شيء عن قدرته تعالى؛ وذلك لأن تأثير السبب في مسببه ليس بذاته، بل بما جعله الله فيه من قوة التأثير، والله - تعالى- قد اقتضت حكمته أن يجعل للأسباب تأثيرًا في

المسببات، وهو يسلبه متى شاء، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلى بينها وبين اقتضائها لآثارها، وإن قانون السببية ،من أعظم الدلالات على وجود الخالق.

- إن إنكار السببية معناه- في الحقيقة- سيطرة روح الخرافة على الحكام والمحكومين، بل وتصبح الشعوب ضحية للمغامرين، من عشاق السلطة الذين يتسلطون عليهم وينشرون بين شعوبهم أنهم حكام ملهمون، وتقوم بطانة هؤلاء الحكام بتبرير التصرفات الطائشة لهؤلاء الحكام بسفسطة لا تملك الشعوب ثقافة عاصمة منها، وقانون السببية هو في الحقيقة القاعدة الأساس ،التي ينمو بها الوعي الجَمعي الذي يردع الحكام وبطانتهم ،عن الإقدام على مثل تلك التصرفات وهنا، نجد أن المحققين من الحنابلة متفقون ، مع فلاسفة المدرسة المشائية في الحضارة الإسلامية، مع وجود فروق بينهما، بيد أن الاعتراف بقانون السببية عصمهم من التردي في الجبرية، أو سفسطة إنكار السنن الإلهية ،في الكون.

- الأمة تحتاج لقول مثبتي الحكمة والتعليل أكثر من احتياجها لقول النفاة ، فلا يمكن أن يتطور الفقه الإسلامي ،أعني البحث عن حلول شرعية للنوازل من خلال منظومة الأحكام المنزلة ولو اعتبرناها بلا غاية ولا مصلحة انكفأت العقول ،عن البحث عن أحكام المستجدات وسيطر على العقول التقليد المحض ، وكذلك الأحكام الخاصة بالمجتمع والدولة إذا فقدنا الثقة في وجود مصلحة ،وغاية منها للعباد في دنياهم وآخراهم ، ضعف التشبث بها وخاصة في وجود ضغوط خارجية وداخلية، لانفكاك المجتمعات الإسلامية عنها فإذا علمنا أن حكم الله – تعالى - هو أحسن حكم وتقديره أحسن تقدير وأنه – تعالى- هو العليم بخلقه استعدنا ثقتنا في أحكام الشريعة وزاد تمسكنا بها .

– إن من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين من الحنابلة والمشائية يجعل أساس القيم العقل ، وهو أمر مشترك بين الإنسانية جمعاء. فالعدل حسن والجور قبيح واللغة خير برهان على ذلك ، ففي كل لغة كلمة "العدل" كلمة نبيلة حبيبة على النفوس، وكلمة "الصدق"، وكلمة "الحرية"، "التسامح"، "الوفاء" وغيرها من الألفاظ المحمودة ، عند كل الأقوام فالأمور الكونية لا تتوقف معرفتها على ورود الشرع، والأمور التشريعية لا يمكن للعقل أن يستقل بسَنِّها من غير أن تأتي الشرائع السماوية، وعند تداخل المجالين في خطاب شرعي ، لا ينبغي إنكار ما هو عائد إلى أحد الطرفين أو تجاهله على حساب الآخر، بل لا بدَّ من تقييد كل منهما بالآخر في الوجه ، الذي يقوى عليه،فإن الحقائق الكونية كالحقائق الشرعية مقصودة للشارع، فلئن

كانت الشريعة مصدر التكليف ، فإن الكون مستقره ومستودعه ،ولا يمكن تصور الانفصام بين الأمرين .

- وجود ارتباط وثيق ، بين السياسة والأخلاق في أي مجتمع من المجتمعات لهو أمر ضروري ، فحتى الأقوياء الذين تنكروا للأخلاق في ممارستم السياسة يقدمون أعمالهم تحت غطاء أخلاقي يحاولون إقناع أنفسهم وغيرهم بأنهم يتصرفون وفق القوانين الأخلاقية.

- آي القرآن قد تضمنت نصوصًا تحوي إطارًا فكريًا للمفاهيم المثالية السياسية، كما ينبغي أن تكون، لتشمل في النهاية مجموعة المبادئ التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية، في داخل الدولة بين الحاكم والمحكوم، وفي الخارج بين الدولة الإسلامية، والدول الأخرى. فالقرآن ينظم كل هذه الأحوال، وذلك ببيان الأصول والقوانين والنظم، التي تحكمها.

- الاستبداد يحاول أن يطبع المجتمع كله بطابع واحد يعلو فيه صوت الفرد على صوت المجتمع وذلك ضد الطبيعة العامة للبشر وسنة الله الكونية في خلقه وكأن البشر قد جبلوا على الاختلاف في أصل طبيعتهم ،ومن هنا تكمن أهمية الشورى كأصل من الأصول العامة، التي تسود في المجتمع المسلم حيث تجعل من هذا الاختلاف ميزة من خلال رؤية تدفع المجتمع ليحقق أعلى صورة للمصلحة بانتقاء أمثل الآراء. فالاختلاف التي يصب في المصلحة العامة ويدعو إلى الوحدة لا التمزق اختلاف مقبول ، أما الاختلاف الذي يشتت المجتمع ويفرق وحدة الصف ويمحق كل محاولة يتحقق بها الصالح العام فهو بطبيعة اختلاف مردود يتنافى مع الأصول العامة لهذا الدين ولهذا يرى ابن تيمية أن الخلاف نوعان : خلاف تضاد وخلاف تنوع .

– استطاع الفارابي أن يضع يده على مكمن الداء أو الأسباب الحقيقية لنشأة الطبيعة الاستبدادية لكثير من الملوك والأمراء والزعماء وأهل الشرف والرياسة .فالداء الوبيل الذي يصيبهم دون غيرهم هو أنهم يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد وفي أنفسهم الإصابة في جميع ما يأتونه.

- إن فهم ابن القيم لمعنى العدل مرتبط بالأصول، التي قام عليها التفكير الأصولي والعقدي لكثير من محققي الحنابلة فالعقل يستطيع أن يتعرف على حسن وقبح الأفعال ،والشرع يأتي ويحكم على الأفعال ،فلا يأتي ما يخالف العقول والفطر السليمة ، ومن هنا فالعقول تستطيع أن تعرف معنى العدل

وتـدرك بنفسـها أن الشـريعة جـاءت بكـل مـا هـو عـدل ،بـل إن ابـن القـيم ،يـذهب إلــى أبعـد مــن ذلـك؛ فيـرى أن العـدل إذا جـاء مـن أي طريـق فـلا نقـول إنــه موافق للشرع ،بل هو جزء لا يتجزء من ماهية الشرع.

- ابـن تيميـة و ابـن القـيم يقـرران أن دولـة العـدل تـدوم ولـو كانـت كـافرة ودولـة الظلـم تـزول ،حتـى ولـو كانـت مؤمنـة وكـأن العـدل سـنة كونيـة لـدوام اسـتقرار الأمـة وتقـدمها وازدهارهـا وسـر قوتهـا بصـرف النظـر عـن المعتقـدات السـائدة فيهـا .فالعـدل نظـام كـل شـيء فـإذا أقـيم أمـر الـدنيا بعـدل قامـت ، وإن لـم يكـن لصـاحبها فــي الآخـرة مــن خــلاق ، وإن لــم تقـم بعـدل لــم تقـم ، وإن كــان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة .
- المقــولات التــي تـدعو إلــى الحريــة بمعنــى الانفــلات مــن كــل المعــايير الأخلاقيـة والدينيـة لا يفهـم أصـحابها المعنـى الحقيقـي للحريـة، التـي تنبثـق منهـا لا محالــة المسـئولية.فالحرية تلـد المسـئولية والمسـئولية توجــه الحريــة وهــي ضرورة وواجب.

- الإنسان خُلق لمهمة جليلة قد هُيئ من أجلها وهو خليفة الله – تعالى - في الأرض ،من أجل إقامة مراد الله- تعالى - فيه ،ولذلك أسس عقدية يظهر أثرها في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأن العقل لا يمكن أن ينفرد بتحديد طرائق وصول الإنسان إلى الصواب ،ولهذا كان الوحي هو المرشد الأصيل والعقل تابع له، لأنه مناط التكليف .

- وقد نبه الحنابلة إلى العلاقة بين قضية الاستخلاف وهو مفهوم عقدي وبين مؤسسة الخلافة ،فقد ذكروا أن الله- تعالى - يُنصّب من يستخلفه في أرضه ،والاستخلاف عندهم إنما هو على أمر يراد حفظه وإصلاحه وتقويمه وإجراء الأمر على قانون السياسة ورعاية المملكة وهذا تنبيه منهم أن الله- تعالى - لم يترك الأرض مهملة عن ناظر مباشر ينوب عن الله- تعالى- بإقامة شرعه واستيفاء حقه .

- الخلافة نشأت مباشرة عقب وفاة رسول الله- ρ -بدون انقطاع، وأن الشرع هو الذي أنشأها بالدلالة عليها والأمر بها، ولم يُقمها الناس من تلقاء أنفسهم لمجرد جلب المصالح ودرء المفاسد، أي ليست دنيوية فقط .فالتجربة التاريخية الرائدة للأمة في تطبيق أحكام الإسلام بشكل كامل وبمثالية متحققة على أرض الواقع، قد أضحت هى المعين الذي لا ينضب والقاعدة التي يمكن أن يعتمد عليها في أي تجربة مستقبلية ومنها يمكن استخراج عدة مرتكزات نذكر منها .

- الخلافة هى المؤسسة ،التي ظلت تحكم المسلمين طوال تاريخهم الطويل إلى أن انفرط عقدها عندما أقدم مصطفى كمال أتاتورك الحاكم التركي على إلغائها ؛ بل

وأفسد شعبه المسلم ، بفرض التغريب عليه بالقوة الجبرية ،فصدم شعبه وكل شعوب العالم الإسلامي.

- الأصل فيمن يحكم المسلمين ، أنه يحكمهم بمحض اختيارهم والقول بصحة تصرفات المتغلب ، إنما هو نابع من منطق الضرورة ، التي هي خلاف الأصل حفاظًا على الدماء والأعراض ، وكذلك إذا عقدنا موازنة، بين تمرير تصرفات المتغلب ، وما فيها من ضياع لبعض أحكام الشريعة والثورة المسلحة على المتغلب ، وما فيها من ضياع لكثير من الأحكام، فتبين أن الخضوع للمتغلب أقل مفسدة ، من الثورة المسلحة عليه ،وهذا يتماشى مع قواعد الشريعة .

- هل توجد نصوص صريحة، تحدد الكيفية التي تتم بها تحديد أهل الحل والعقد؟ والجواب أن ذلك مسكوت عنه. إذن فهو مما تركه الإسلام لاجتهاد علماء كل عصر، بحسب ظروفهم الاجتماعية ؛لكون ذلك مما تختلف فيه أوجه المصلحة باختلاف الأماكن والأزمنة ، ولعل الشرط الأساس الذي ينبني عليه ذلك، أن يكون أهل الحل والعقد ممثلين لإرادة الشعب بشكل صحيح لتستقر أمور الناس .

- لابد أن نعترف بأن الخلافة الراشدة قامت على الوازع الديني، ثم قام الملك على العصبية القبلية وأهل الشوكة، وفي كثير من بلدان المسلمين الآن لا توجد هذه العصبية القبلية ،وأما الوازع الديني القوي ؛ فقد أصبح محدودًا في نطاقات ضيقة. فلم يبق إلا الجمعيات والهيئات والأحزاب والتجمعات ذات الأهداف الدينية أو الفئوية أو المصلحية ،فما الذي يمنع أن يكون عليها نظام الشورى الآن؟ ويصبح أهل الحل والعقد من هؤلاء ،على أن يلتزموا جميعًا بعدم مخالفة قواطع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وتكون هناك هيئات حارسة لذلك؛ مثل المحكمة الدستورية العليا في النظم الحديثة .

- وسطية الإسلام جعلته يدعو إلى المساواة كأصل وقاعدة ،ثم يتقبل التفاوت الضروري بين الناس ولم يرفض مبدأ التساوي ذاته لأجل هذه الضروريات ،كما فعلت كثير من الفلسفات في تاريخ البشرية قديمًا وحديثًا ومازالت رواسب العنصرية تقف خلف المواقف السياسية في تعاملات القوى الكبرى، مع الشعوب المستضعفة.

- البيعة يمكن النظر إليها من زاوية ،أنها مبدأ عام ،أما الصفة والصيغة فليس لها قواعد ثابتة ولا مراسم معينة، فإذا ما تمت البيعة بصفقة اليد في أمر الدولة الإسلامية في المدينة المنورة فذلك أضحى متعذرًا في العصور

التالية ،بعد اتساع رقعة الدولة وزيادة عدد المسلمين ،وصعوبة الانتقال إلى مقر الخلافة.

- الحقيقة أن الإسلام لم يحدد في نصوصه الملزمة من الكتاب والسنة الطريقة، التي يسير عليها الناس في مجال الشورى ،بل هى متروكة للجماعة المسلمة، تقوم بتطبيقها بحسب الظروف المحيطة بها وما تمليه عليها مصلحتها في ضوء القواعد المنصوص عليها ،فإذا استعانت المجالس التشريعية بمجموعة من العلماء المتخصصين يشكلون لجانًا تشريعية تخرج برأي ناتج عن المشاورات والمداولات بين هؤلاء المجتهدين ورائدهم في ذلك ، قوة الدليل مع تحقيق المصلحة بشرطية عدمية التناقض مع قطعيات الشريعة فستخرج لنا اجتهادات تسهم في تقدم الأمة دون أن تفقد هويتها ، وقد لاحظ القاضي ابن عقيل الحنبلي، أن هذا هو نهج الحنابلة في مواجهة الشافعية ،الذين يشترطون في الفعل السياسي أن يكون نابعًا عن دليل خاص. أما الحنابلة فيشترطون ألا يخالف الأدلة الشرعية.

- إن عادة المسلمين قد جرت على اصطناع ولايات مؤسسية؛ لتنفيذ الواجبات الشرعية ،وكأن هذه العادة الشريفة لا بد أن تكون حافزًا للعلماء والمفكرين في العصر الحديث، المهتمين بالشأن السياسي أن يجتهدوا في الكيفية التي يتم بها إنشاء مؤسسة الشورى ؛لتنفيذ هذا الواجب.

- الشورى تعد صورة من صور المشاركة في الحكم، وهى واحدة من أهم المبادئ الشرعية، التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، نظرًا لما يترتب على الشورى في المنظور الإسلامي من بيان العلاقة بين الحاكم وأهل الشورى، والتزام الدولة بالقواعد المشروعة،والديمقراطية ليست نقيضًا للشورى في كل ناحية من نواحيها، كما أنها ليست مثلها؛ فلكل حكم المبادئ والأسس والقواعد التي يبنى عليها ،ولذا فانتزاع الأنموذج الديمقراطي من بيئته الغربية، وغرسه في بيئة إسلامية لا تلائمه، لا يؤدي إلا إلى أنموذج غير منسجم لا يحمل شيئًا من المزايا لكلا البيئتين.

- الشروط المطلوبة في أهل العقد والحل ، تكون بالقدر الذي يمكّنهم من اختيار الخليفة ، وتحقيق الشروط المعتبرة فيه. والمعتبر كذلك ضرورة مشايعة عامة المسلمين لأهل الحل والعقد وأن المجالس النيابية الحديثة ،هى البديل الحديث لأهل الحل والعقد وخاصة أن القول باشتراط الأغلبية لصحة عقد البيعة ،هو المنصور الذي يتحقق به المصلحة ،ولا يتعارض مع الأدلة الشرعية ،حتي الذين قالوا بصحة عقد الأقل يحترزون باشتراط الرضا العام.

- ويمكن أن يتم عزل الحاكم الفاسد ،عن طريق أهل الحل والعقد والمفترض فيهم أنهم أهل شوكة ،فيتقدمون لرأس الدولة الجائر المستبد بأنه لم يعد صالحًا ويُطلب

منه أن يخلع نفسه، فإذا استجاب فلا يترتب على ذلك مفسدة عظمى ولا صغرى، بل بقاؤه على استبداده وظلمه هو مفسدة المفاسد ،وهذا هو المستخلص من القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي وهو البديل الشرعي الذي يقدمه الفقه الحنبلي عن الثورات المسلحة، التي هى عندهم من المحرمات الشرعية.

- الادعاء بعدم مسئولية رئيس الدولة ، وأن السلطان لا يعتريه الخطأ ليست إلا من رواسب الفرعونية الاستبدادية ، التي تدعو إلى تقديس الحاكم وتأليهه ،والتي تناقض القواعد المقررة في العقيدة الإسلامية ومن المعلوم أن القرآن ،قد هدم هذه العقيدة الوثنية وحذر من غوائلها والوقوع في براثنها ،فعندما يقوى الوازع الديني بين المسلمين يقوى الإحساس بالمسئولية بين جميع فئات الأمة وأفرادها ، وعندما يضعف الوازع الديني يضمحل الإحساس بها ، حتى لا نكاد نرى لها مكانًا فى دنيا الناس ويضعف الوعي السياسي لدى الجماهير، فيستبد بهم حكامهم .

- الدولة الإسلامية تحمل وظيفة عقدية ،ولها دور دعوي بارز في هذه الأرض ،فهى تحمل هم هداية الناس لرب العالمين فالحاكم المسلم يدعو الناس إلى الإسلام، ويتم ذلك بشكل تدريجي سلمي بالبيان بالكتابة، وغيرها ودفع الشبهات ،ثم بعد ذلك بإزالة الموانع التي تمنع الناس من الدخول في هذا الدين الخاتم ولا يلجأ إلى الحرب ،إلى مع المعاندين والمعتدين الظالمين الذين يستخدمون القوة الباطشة لمنع الناس من الهداية الربانية بالدخول في هذا الدين.

- الذين منعوا المرأة من تولي القضاء - وهم الجمهور- نظروا إلى وظيفة القضاء من جهة الشبه بالولاية العامة؛ فمنعوا المرأة من تولي القضاء. ومن نظر إليه من جهة أنه منصب علمي ، كالإفتاء أجازوا ذلك والذين، أجازوا في عصرنا الحاضر أن تتولى المرأة القضاء لم ينظروا إليه من هذه النواحي ؛ بل هو مظهر هو مظاهر التقليد الأعمى للحضارة الغربية وليس هذا من الاجتهاد الذي ينتفع به المسلمون ؛بل إن التجارب المبنية على التقليد المحض باءت كلها بالفشل الذريع .فالاجتهاد الذي يحترم النصوص الشرعية ويبحثها في حيدة ونزاهة شئ ، والتطوير الذي يهدف تسويغ قيم الحضارة الغربية شئ آخر.

- الصلح إِمَّا مَرْدُودٌ، وَإِمَّا جَائِزٌ نَافِذٌ.فكل صلح يخالف العدل ،فهو مردود وكل صلح يؤدي إلى تحريم الحلال أو استباحة المحرم، فهو مردود، والميزان هو العدل والرضا والتنازل فيما يحل، ينتفي فيه الإكراه ويبتعد عن المحاباة لأحد الطرفين ومن المبادئ التي تحكم القاضي بعد، مبدأ العدل ومبدأ المساواة ،وهو غاية تسعى العدالة إلى تحقيقها ،وهذا مقتضى ما تدل عليه عمومات الشريعة المحكمة من تقرير قاعدة العدل المطلق والمساواة .

المصادر والمراجع

- **أباظة:** (أ- د إبراهيم دسوقي).
- تاريخ الفكر السياسي، طبعة (١٩٧٣م) دار النجاح، بيروت.
- **ابن بطة:** (أبو عبد الله عبيد الله ابن بطة الحنبلي ٣٨٧هـ).
- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، الطبعة الثانية، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **ابن الجوزى:** (أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ).
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، بدون تاريخ، دار ابن خلدون، القاهرة.
- تلبيس إبليس الطبعة الثانية (١٣٦٨هـ) إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
- تلبيس إبليس، تحقيق محمد على أبى العباس طبعة (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م) مكتبة القرآن، القاهرة.
- زاد المسير فى علم التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت.
- سيرة عمر بن عبد العزيز، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) دار الفجر القاهرة.
- سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) دار التقوى، القاهرة.
- الشفا فى مواعظ الملوك، الطبعة الثالثة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) المكتبة التجارية مكة المكرمة.
- صفة الصفوة تحقيق حامد أحمد الطاهر، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). دار الفجر، القاهرة.
- صيد الخاطر، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م) دار الفجر للتراث القاهرة
- **ابن الزاغونى:** (أبو الحسن على بن عبيد الله بن البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٥٢٧هـ).
- الإيضاح فى أصول الدين، تحقيق أ.د أحمد عبد الرحيم السايح الطبعة الأولى سنة (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) مكتبة الثقافة الدينية القاهرة.
- **ابن السمعانى:** (أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى سنة ٤٨٩هـ)
- قواطع الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **ابن العربي:** (أبو بكر محمد بن عبد الله المالكي المتوفى سنة ٥٤٣هـ).
- أحكام القرآن، تحقيق على محمد البجاوي، الطبعة الثالثة.
- **ابن العماد:** (أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة ١٠٨٩هـ).
- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت
- **ابن القيم:** (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الحنبلي المتوفى سنة ٧٥١هـ)

- إغاثة اللهفان، تحقيق محمد سيد كيلانى، بدون تاريخ القاهرة.
- أحكام أهل الذمة، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ/١٩٩٥م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- التبيان فى أقسام القرآن، طبعة (٢٠٠٤هـ)، بيت الأفكار الدولية، الأردن.
- زاد المعاد فى هدى خير العباد، الطبعة الرابعة عشرة (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- زاد المهاجر إلى ربه (الرسالة التبوكية) طبعة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) الناشر دار المدنى, القاهرة.
- شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق صلاح عويضة الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) مكتبة الإيمان المنصورة.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، بدون تاريخ مكتبة المتنبى، القاهرة.
- الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، تحقيق أ.د محمد جميل غازى، طبعة (١٩٧٧م) دار المدنى، القاهرة.
- الفوائد، بدون تاريخ، مكتبة المتنبى، القاهرة.
- مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، دار الحديث، بدون تاريخ، القاهرة.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ/١٩٩٣م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، طبعة (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) مكتبة مصر، القاهرة.

- **ابن اللحام:** (على بن عباس بن شيبان علاء الدين أبو الحسن الحنبلي المتوفى سنة ٨٠٣هـ).

- المختصر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، أ.د محمد مظهر بقا، طبعة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) منشورات جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية.

- **ابن تغرى بردى:** (جمال الدين أبى المحاسن يوسف ، المتوفى سنة ٨٧٤هـ).

- النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبعة (٢٠٠٨م) الهيئة العامة الثقافة، القاهرة.

- **ابن تيمية:** (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم المتوفى سنة ٧٢٨هـ).

- الرسالة الصفدية، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعي والرعية، تحقيق أبو عبد الله المغربي، دار الإيمان، بدون تاريخ الإسكندرية وطبعة (١٤٠١هـ/١٩٨١م) دار الهلال، القاهرة.

- إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، تصحيح وجمع، الشيخ محمد منير الدمشقي،طبعة (١٣٤٣هـ) مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت عن إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، تحقيق أ.د محمد سعيد رسلان، الطبعة الرابعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، مكتبة البلاغ المنوفية.
- الحسبة فى الإسلام (وظيفة الحكومة الإسلامية)، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- الحسنة والسيئة، تحقيق الدكتور، محمد جميل غازى،الطبعة الأولى (١٣٩١هـ/١٩٧١م) مكتبة المدنى، جدة وطبعة أخرى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) مكتبة فياض، المنصورة.
- درء تعارض العقل والنقل: تحقيق أ.د محمد رشاد سالم، طبعة (١٣٩٩هـ) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- العقيدة الواسطة، بشرح: أ.د محمد خليل هراس، الطبعة الأولى، (١٩٩٢م)، دار التراث الإسلامي، القاهرة.
- مجموعة الرسائل والمسائل جمع وتحقيق السيد رشيد رضا، طبعة (١٩٨٥م). دار الكتب العلمية، بيروت.
- منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- مجموع الفتاوى (جمع وترتيب عبد الرحمن النجدي) الطبعة الثانية (١٤٢١هـ/٢٠٠١م) دار الوفاء، المنصورة.

- **ابن تيمية:** (شهاب الدين أبو العباس بن عبد الغنى الحرّانى الدمشقي الحنبلي المتوفى سنة ٧٤٥هـ).
- المسودة فى أصول الفقه، تتابع على تصنيفه أئمة آل تيمية، ط١ (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) مطبعة المدنى، القاهرة.

- **ابن تيمية:** (مجد الدين أبو البركات الجد المتوفى سنة ٦٥٢هـ).
- المحرر فى الفقه على مذهب الإمام أحمد طبعة (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م) مطبعة السنة المحمدية.

- **ابن جماعة:** (بدر الدين محمد إبراهيم المتوفى سنة ٧٣٣هـ).
- تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م) دار الكتب العلمية بيروت.

- **ابن حجر:** (أحمد بن على بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ).
- فتح البارئ بشرح صحيح البخاري، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) دار الريان القاهرة.

- **ابن حزم:** (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي المتوفى سنة ٤٥٦هـ).

- الفصل فى الملل والنحل(بدون تاريخ) مكتبة السلام العالمية، القاهرة.
- المحلى: بدون تاريخ، دار الجيل، بيروت.
- **ابن حنبل:** (الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المتوفى سنة ٢٩٠هـ).
- السنة (رواية ابنه عبد الله) الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م -١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- رسالة الرد على الزنادقة، (ضمن عقائد السلف): تحقيق أ.د على سامي النشار، وأ.د عمار الطالبى، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، دار السلام، القاهرة.
- كتاب الورع، تحقيق، أ.د على أحمد الخطيب، الطبعة الأولى (٢٠٠٢م) دار اللواء للطباعة، القاهرة.
- **ابن خلدون:** (عبد الرحمن بن محمد المتوفى سنة ٨٠٨هـ)
- المقدمة، تحقيق الأستاذ أ.د على عبد الواحد وافى (مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م) طبعة دار نهضة مصر، القاهرة وطبعة أخرى طبعة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) مؤسسة جمال للطباعة، بيروت.
- **ابن رجب الحنبلي:** (زين الدين أبو الفرج عبد الله بن شهاب بن أحمد البغدادي الحنبلي المتوفى ٧٩٥هـ).
- جامع العلوم والحكم تحقيق أ.د محمد الأحمدي أبو النور، الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م) دار السلام، القاهرة.
- رسالة ذم المال والجاه، ضمن مجموع رسائل ابن رجب الحنبلي، تحقيق ناصر النجار، طبعة (٢٠٠٥م) مكتبة أولاد الشيخ للتراث القاهرة.
- القواعد فى الفقه طبعة، (٢٠٠٤م) بيت الأفكار الدولية، الأردن.
- **ابن رشد:** (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المتوفى سنة ٥٩٥هـ).
- الضروري فى السياسة نقله إلى العربية أ.د أحمد شحلان وتعليق أ.د محمد عابد الجابري نشر مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٩٨م) بيروت.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق أ.د محمد عمارة الطبعة الثانية(١٩٨٣م) دار المعارف، القاهرة.
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق أ.د محمود قاسم، الطبعة الثالثة، (١٩٦٩م) مكتبة الأنجلو، القاهرة.
- تهافت التهافت تحقيق أ.د سليمان دنيا، الطبعة الرابعة (١٩٩٩م) دار المعارف، القاهرة.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد الطبعة الثالثة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م دار السلام القاهرة.
- **ابن سينا:** (أبو على الحسين بن عبد الله المتوفى سنة ٤٢٨هـ).
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق أ.د سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة الثالثة(١٩٨٣م) القاهرة.

- السياسة (ضمن مجموعة رسائل فى السياسة الشرعية) الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشفاء (الإلهيات) تحقيق أ.د إبراهيم بيومى مدكور الهيئة المصرية للكتاب القاهرة.
- **ابن صاعد:** (القاضي أبو القاسم بن أحمد بن صاعد الأندلسي).
- طبقات الأمم: تحقيق أ.د حسين مؤنس، طبعة (١٩٩٨م) دار المعارف، القاهرة.
- **ابن طباطبا:** (محمد بن على)
- الفخرى فى الآداب السلطانية، دار صادر، بيروت
- **ابن عاشور:** (محمد بن الطاهر)
- أصول النظام الاجتماعي فى الإسلام, الطبعة الثانية(١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م) دار سحنون للنشر، تونس، دار السلام للنشر القاهرة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، دار السلام، القاهرة.
- **ابن عبد الوهاب:** (الشيخ محمد)
- مختصر سيرة الرسول، تقديم الشيخ محب الدين الخطيب بدون تاريخ، المطبعة السلفية، القاهرة.
- **ابن عبد ربه:** (أبو عمر أحمد الأندلسي)
- كتاب العقد الفريد، طبعة (٢٠٠٤م) الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة .
- **ابن عقيل:** (أبو الوفاء على بن عقيل البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٥١٣هـ)
- الواضح فى أصول الفقه تحقيق أ.د عبد الله ابن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- كتاب الفنون، تحقيق جورج المقدسي، طبعة (١٤١١هـ/١٩٩١م) مكتبة لينة، دمنهور، البحيرة.
- **ابن فارس:** (أبو الحسين أحمد بن زكريا)
- معجم مقاييس اللغة, الطبعة الأولى (١٤١٥هـ: ١٩٩٤م) دار الفكر، بيروت.
- **ابن فرحون:** (برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم المالكي)
- تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الحكام، طبعة (١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م) دار الكتب العلمية بيروت.
- **ابن قتيبة:** (أبو محمد بن مسلم المتوفى سنة ٢٧٦هـ).
- المعارف، الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **ابن قدامة:** (موفق الدين محمد بن عبد الله المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ) .
- المغنى شرح مختصر الخرقى: بدون تاريخ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- روضة الناظر وجُنة المُناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد تحقيق أ.د عبد الكريم النملة، الطبعة الخامسة (١٤١٧هـ/١٩٩٧م) مكتبة الرشد، الرياض.

- الكافي فى الفقه على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، دار إحياء الكتب العربية القاهرة.
- **ابن قدامة** (شمس الدين أبو محمد أحمد بن عبد الرحمن بن محمد المقدسي المتوفى سنة ٦٨٩هـ).
- مختصر منهاج القاصدين، تحقيق عصام عبد الرحيم الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) دار الفجر للتراث، القاهرة.
- لمعة الاعتقاد ضمن مجموع رسائل فى العقيدة، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) دار العلم، القاهرة.
- **ابن كثير:** (عماد الدين المتوفى سنة٧٧٤هـ)
- الباعث الحثيث فى اختصار علوم الحديث، بشرح الشيخ أحمد شاكر الطبعة الأولى (١٩٥١م)، مكتبة صبيح، القاهرة.
- البداية والنهاية، مكتبة الإيمان، المنصورة.
- تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد العزيز غنيم وآخرون، بدون تاريخ، دار الشعب، القاهرة.
- **ابن مسكويه:** (أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه المتوفى سنة ٤٢١هـ).
- تجارب الأمم وتعاقب الهمم الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق طبعة شهر رمضان المعظم (١٣٩٨هـ) المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة.
- **ابن منظور**(أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المتوفى سنة ٧١١ هـ).
- لسان العرب، الطبعة الأولى، دار المعارف (١٩٨١م) القاهرة.
- **ابن منده:** (أبو عبد الله محمد بن إسحاق الأصفهاني الحنبلي المتوفى سنة٣٩٥هـ).
- التوحيد، طبعة (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) مكتبة فياض، المنصورة.
- **ابن مودود:** (عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي المتوفى سنة ٦٨٣هـ).
- الاختيار لتعليل المختار، طبعة (١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م) قطاع المعاهد الأزهرية، القاهرة .
- **ابن الهمام:** (كمال الدين السكندري ابن مسعود السواسى الحنفي المتوفى سنة ٨٦١هـ).
- التحرير فى أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، طبعة (١٣٥١هـ) مصطفى البابى الحلبي، القاهرة.
- **أبو الحسن:** (أبو الحسن على الحسنى الندوي).
- رجال الفكر والدعوة فى الإسلام،الطبعة السابعة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) دار القلم الكويت.

- الصـراع بـين الفكـرة الإسـلامية والفكـرة الغربيـة فـى الأقطـار الإسـلامية، الطبعة السادسة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) دار القلم الكويت.
- المـد والجـزر فـى تـاريخ الإسـلام الطبعـة الأولـى (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) دار الصحوة، القاهرة.
- **أبو العنين:** (أ.د سمير عبد المنعم).
- مفهوم العدالة السياسية فى الشرائع القديمة والشريعة الإسلامية، دار النهضة المصرية (٢٠٠٥م)، القاهرة.
- **أبو القاسم المغربي:** (الحسين بن على).
- السياسة، ضمن مجموع فى السياسة تحقيق أ.د فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعة (١٩٨٢م) مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
- **أبو ريان:** (أ.د محمد على).
- تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، طبعة (١٩٧٦م) دار النهضة العربية، بيروت.
- **أبو ريدة:** (أ.د محمد عبد الهادى) .
- مبادئ الفلسفة، طبعة (١٩٩٠م) الكويت.
- **أبو زهرة:** (محمد)
- أصول الفقه الإسلام، بدون تاريخ، دار الفكر العربي.
- المجتمع الإنساني فى ظل الإسلام، الطبعة الثالثة، الناشر الدار السعودية.
- ابن حنبل حياته وعصره آراؤه وفقهه، طبعة (١٤١٨هـ/١٩٩٧م) دار الفكر العربي، القاهرة.
- **أبو سنة:** (أ.د أحمد فهمي).
- العرف والعادة فى رأى الفقهاء الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) دار البصائر، القاهرة.
- **أبو شهبة:** (أ.د محمد).
- المدخل لدراسة القرآن الكريم وما بعدها، الطبعة الثانية (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م) مكتبة السنة القاهرة.
- الوسيط فى علوم مصطلح الحديث، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) مكتبة السنة القاهرة.
- **أبو عيد:** (أ.د عارف).
- السيادة فى الإسلام،الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م) دار المنار الزرقاء الأردن.
- **أبو فارس:** (أ.د محمد عبد القادر).
- الأحكام السلطانية القاضي أبو يعلى الفراء، (دراسة حول الكتاب) الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) مؤسسة الرسالة بيروت.
- **أجناس:** (جولد تسيهر المستشرق المجري).

- العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون طبعة أولى (١٩٤٦م) دار الكاتب المصري القاهرة .
- **أحمد:** (أ.د أحمد الحصري).
- الدولة وسياسة الحكم فى الفقه الإسلامي، طبعة (١٩٨٩م) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.
- **أحمد:** (أحمد أمين).
- ضحى الإسلام الطبعة الأولى (٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **أحمد:** (أ.د أحمد جلال جاد).
- حرية الرأى فى الميدان السياسي الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، دار الوفاء، المنصورة.
- **أحمد:** (أ.د أحمد فؤاد سيد).
- تاريخ الدعوة الإسلامية، طبعة (١٩٩٧م) مكتبة الدعوة، القاهرة.
- **إخوان الصفا وخلان الوفا**
- الرسائل، طبعة (١٩٩٦م) الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
- **اسبينوزا** (الفيلسوف الأسباني).
- رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة أ.د حسن حنفي الطبعة الثانية (١٩٨١م) مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة.
- **أفلاطون:** (الفيلسوف اليوناني المعروف)
- الجمهورية، ترجمة أ.د فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني أ.د محمد سليم سالم، الكتاب الأول، دار الكاتب العربي، القاهرة وطبعة (١٩٩١م) دار المعارف، القاهرة.
- القوانين، ترجمه من اليونانية د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، طبعة (١٩٨٦م) الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
- **أكرم:** (أ.د أكرم ضياء العمري).
- عصر الخلافة الراشدة (محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين): الطبعة الخامسة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م مكتبة العبيكان - الرياض)
- **أميرة** : (أ.د أميرة حلمي مطر).
- الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٤م).
- فى فلسفة السياسة طبعة (١٩٧٨م) دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
- **آل سيف:** (أ.د عبد مبارك) موسوعة الإجماع عند ابن تيمية، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) مكتبة الرشد، الرياض.
- **الإبراشي:** (الشيخ محمد عطية).
- روح الإسلام، طبعة (٢٠٠٣م) مكتبة الأسرة.
- **الأشعري:** (أبو الحسن) .
- أصول أهل السنة والجماعة (المسماة برسالة أهل الثغر) تحقيق أ.د محمد السيد الجليند طبعة (١٤١٧هـ/١٩٩٧م) المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م) مكتبة النهضة المصرية.
- **الأشعل:** (أ.د عبد الله الأشعل) .
- الفكر القانوني والسياسي فى القرآن الكريم، الطبعة الأولى (١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- **الآمدى:** (سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم المتوفى سنة ٦٣١هـ) .
- الإحكام فى أصول الأحكام طبعة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- **الأنصاري:** (أحمد بن عيسى).
- شرح أم البراهين للسنوسي، بدون تاريخ، طبعة كانو، نيجيريا.
- **الأنصاري:** (عبد العلى محمد بن نظام الدين).
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، طبعة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) مطبوع بهامش المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الأهوانى:** (أ.د أحمد فؤاد).
- الكندي فيلسوف العرب، طبعة (١٩٨٥م) الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.
- الفلسفة الإسلامية، طبعة سنة ١٩٨٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- **الباقلانى:** (القاضي أبو بكر بن أبى بكر المتوفى سنة ٤٠٢هـ)
- الإنصاف، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م) عالم الكتب، بيروت.
- **البدرى:** (الشيخ عبد العزيز)
- الإسلام بين العلماء والحكام، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار القلم، الكويت.
- **البربهارى:** (محمد بن الحسن على بن خلف المتوفى سنة ٣٢٩هـ)
- شرح السنة، تحقيق أ.د محمد بن سعيد القحطانى الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ) مكتبة السنة القاهرة.
- **البغدادي:** (أ.د أحمد مبارك) .
- دراسات فى السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة: الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) مكتبة الفلاح، الكويت.
- **البغدادي**: (أبو منصور عبد القاهر) -
- كتاب أصول الدين، الطبعة الثالثة (١٤٠١هـ/١٩٨١م) دار الكتب العلمية بيروت.
- **البلتاجي:** (أ.د محمد)
- مدخل إلى الدراسات القرآنية، الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) مكتبة الشباب، القاهرة.
- **البلخى:** (أبو زيد أحمد بن سهل)-

- كتاب البدء والتاريخ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٧م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **البنا:** (الشيخ محمد) .
- السياسة الشرعية أصولها ومجالاتها، الطبعة الثانية (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) دار الهداية القاهرة.
- **البهنساوى:** (المستشار سالم)
- الخلافة والخلفاء الراشدون، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩١م)، الزهراء للإعلام العربي.
- **البهي:** (أ.د محمد)
- الجانب الإلهي فى التفكير الإسلامي،الطبعة السادسة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) مكتبة وهبة، القاهرة.
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، الطبعة الثانية عشر (١٤١١هـ/١٩٩١م) مكتبة وهبة، القاهرة.
- العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق، ملحق مجلة الأزهر (١٤١٥هـ) القاهرة.
- **البوطى:** (أ.د محمد سعيد رمضان)
- ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية الطبعة الرابعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) دار الفكر، دمشق.
- فقه السيرة النبوية، الطبعة الرابعة عشرة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م) دار السلام، القاهرة.
- **البيجورى:** (إبراهيم بن محمد)
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم اللقانى، طبعة (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **البيضاوي:** (القاضي ناصر الدين المتوفى سنة ٧٩١هـ)
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **البيهقى:** (الحافظ أبو بكر بن الحسين)
- الأسماء والصفات، طبعة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م) دار الحديث، القاهرة.
- **التركي:** (أ.د عبد الله بن عبد المحسن)
- المذهب الحنبلي الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أصول مذهب أحمد, الطبعة الرابعة (١٤١٦هـ/١٩٩٦م) مؤسسة الرسالة بيروت.
- **التفتازانى:** (سعد الدين مسعود بن عمر المتوفى سنة ٧٩٢هـ)
- شرح التلويح على التوضيح فى أصول الفقه، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ/١٩٩٦م) دار الكتب العلمية بيروت.
- **التلمساني:** (أبو الحسن على بن محمد)

- كتاب تخريج الدلالات السمعية من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، تحقيق أحمد محمد أبو سلامة طبعة (١٤١٥هـ/١٩٩٥م) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- **التليلى:** (أ.د - عبد الرحمن)
- ابن رشد فى المصادر العربية وما بعدها، الطبعة الأولى (٢٠٠٢م) المجلس الأعلى للثقافة.
- **التهانوى:** (محمد بن على الحنفي المتوفى سنة ١٢٥٠هـ)
- كشاف اصطلاحات الفنون: الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٨م) دار الكتب العلمية بيروت .
- **التيجانى:** (أ.د عبد القادر حامد)
- أصول الفكر السياسي فى القرآن المكي, طبعة (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير، عمان، الأردن.
- **الجابري:** (أ.د محمد عابد)
- المثقفون فى الحضارة العربية محنة بن حنبل وابن رشد، الطبعة الثانية (٢٠٠٠م) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- **الجرجاني:** (السيد الشريف بن على المتوفى سنة ٨١٦هـ)
- شرح المواقف (الموقف الخامس فى الإلهيات)، تحقيق أ.د أحمد المهدي، طبع (١٩٧٦م) مكتبة الأزهر، القاهرة.
- التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبيارى دار الريان للتراث، طبعة (١٤٠٣هـ), القاهرة.
- **الجزائري:** (الشيخ أبو بكر جابر)
- أيسر التفاسير الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م) مكتبة لينا، دمنهور.
- **الجليند:** (أ.د محمد السيد الجليند)
- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) القاهرة.
- دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية طبعة (١٩٨٠م) دار الأنصار القاهرة.
- قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، مقدمة كتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله لابن تيمية، طبعة (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) مطبعة التقدم، القاهرة.
- قضية الإلوهية بين الدين والفلسفة، طبعة (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) دار الهانئ، القاهرة.
- **الجماعيلي الحنبلي:** (أبو محمد عبد الغنى المقدسي)
- سيرة النبي وسيرة أصحابه العشرة، تحقيق هديان أديب، طبعة (١٤١٠هـ/١٩٩٠م) دار الجنان، بيروت.
- **الجمال:** (أ.د مصطفى محمد) و(أ.د عبد الحميد محمد الجمال)
- النظرية العامة للقانون، طبعة (١٩٨٧م) الدار الجامعية للنشر، بيروت.

- **الجندى:** (أ.د محمد على)

- نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ/١٩٩١م) مكتبة الزهراء، القاهرة.

- **الجندى:** (المستشار عبد الحليم)

- أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، الطبعة الثانية (١٩٨٥م) دار المعارف، القاهرة.

- **الجويني:** (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله المتوفى سنة ٤٧٨هـ)

- الغياثي (غياث الأمم فى التياث الظلم) تحقيق أ.د عبد العظيم الديب الطبعة الثانية (١٤٠١هـ) مطبعة نهضة مصر القاهرة.

- الإرشاد ومعه شرح أبى بكر بن ميمون، طبعة (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) مكتبة الأنجلو القاهرة.

- **الحيدر آبادى:** (أ.د محمد حميد الله)

- مجموعة الوثائق السياسية فى العصر النبوي والخلافة الراشدة، بدون تاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- **الخربوطلى:** (أ.د على حسن)

- الحضارة العربية الإسلامية،الطبعة الثالثة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) مكتبة الخانجى، القاهرة.

- **الخشت:** (أ.د محمد عثمان)

- وليس الذكر كالأنثى (دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة)، طبعة (١٩٨٥م) مكتبة القرآن القاهرة.

- **الخضري:** (الشيخ محمد)

- الدولة العباسة، (بدون تاريخ) مكتبة الإيمان المنصورة.

- **الخطابي:** (حمد بن محمد بن إبراهيم)

- إصلاح غلط المحدثين, تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.

- **الخطيب:** (أ.د زكريا عبد المنعم إبراهيم)

- نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، طبعة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) مطبعة السعادة، القاهرة.

- **الخلال:** (أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الحنبلي)

- السنة، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، الفاروق للطباعة والنشر، القاهرة.

- **الخياط:** (أ.د عبد العزيز عزت)

- النظام السياسي فى الإسلام (النظرية السياسية نظام الحكم) الطبعة الثانية (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) دار السلام القاهرة.

- **الدرينى:** (أ.د فتحي)

- المناهج الأصولية فى الاجتهاد بالرأي فى التشريع الإسلامي وما بعدها، الطبعة الثالثة (١٤١٨هـ/١٩٩٧م) مؤسسة الرسالة بيروت.

- **الذهبي:** (شمس الدين محمد بن عثمان المتوفى سنة ٧٤٨هـ).

- كتاب الكبائر، تحقيق أ.د أسامة محمد عبد العظيم حمزة، الطبعة الثانية. (١٤٢٨هـ -٢٠٠٧م) دار الفتح القاهرة.
- **الرازي:** (فخر الدين بن محمد بن الحسن المتوفى سنة ٦٠٦هـ).
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ، القاهرة.
- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) دار الغد العربي، القاهرة.
- **الرازي:** (قطب الدين محمود بن محمد).
- تحرير القواعد المنطقية، الطبعة الثانية (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) مصطفى البابى الحلبي، القاهرة.
- **الراغب الأصفهاني:** (أبو القاسم الحسين بن محمد المتوفى سنة ٥٦٥هـ)
- المفردات فى غريب القرآن، بدون تاريخ، دار الخلود، القاهرة.
- **الرسى:** (إبراهيم بن إسماعيل).
- كتاب أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ، تحقيق أ.د محمد عمارة (١٩٧١م) دار الهلال، القاهرة.
- **الرهونى:** (أبو زكريا يحيى بن موسى المالكي).
- تحفة المسئول فى شرح مختصر منتهى السول , الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإمارات المتحدة.
- **الريس:** (أ.د ضياء الدين)
- النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة (١٩٧٦م) دار التراث القاهرة.
- **الريسونى:** (أ.د أحمد)
- نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبى،الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت.
- **الزحيلى:** (أ.د وهبة)
- أصول الفقه الإسلامي الطبعة الثالثة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) دار الفكر، دمشق.
- الفقه الحنبلي الميسر بأدلته وتطبيقاته المعاصرة،وما بعدها الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م) دار القلم، دمشق .
- نظام الإسلام، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ/١٩٩٣م) دار قتيبة ،بيروت.
- **الزرقا:**(مصطفى أحمد)
- المدخل الفقهي العام، الطبعة الثانية (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) دار القلم دمشق.
- **الزرقانى:** (محمد عبد العظيم)
- مناهل العرفان فى علوم القرآن، تحقيق هاني الحاج, المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- **الزركانى:** (محمد صالح)
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر (١٩٦٣م).

- **السالوس:** (أ.د علي أحمد)
- مع الاثنى عشرية فى الأصول والفروع،الطبعة السابعة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) مكتبة دار القرآن، القاهرة.
- عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثنى عشرية دراسة فى ضوء الكتاب والسنة،الطبعة الثانية (١٤١٣هـ/١٩٩٢م) دار الاعتصام، القاهرة.
- **السبكي:** (علي بن عبد الكافي الشافعي المتوفى سنة ٧٥٦هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي المتوفى سنة ٧٧١هـ).
- الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (١٤٠١هـ/١٩٨١م) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- **السرجاني:** (أ.د راغب).
- الموسوعة الميسرة فى التاريخ الإسلامي،الطبعة الأولى سنة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، مؤسسة اقرأ، القاهرة.
- **السرميني:** (أ.د عدنان كامل) .
- حجية الإجماع، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
- **السنهوري:** (أ.د عبد الرزاق أحمد).
- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الطبعة الأولى (١٤٢٢م/٢٠٠١م) مؤسسة الرسالة بيروت.
- **السيد عمر:** (أ .د السيد محمد عمر).
- دور الصفوة فى عصر صدر الإسلام، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- **السيوطي:** (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر المتوفى سنة ٩١١هـ)
- تدريب الراوي فى شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢ (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- تاريخ الخلفاء الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) دار مصر للطباعة، القاهرة.
- **الشاطبي:** (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠هـ)
- الموافقات مكتبة الأسرة (٢٠٠٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- الاعتصام الطبعة الثانية (١٤١١هـ/١٩٩١م) دار الكتب العلمية بيروت.
- **الشاوي:** (أ.د توفيق محمد)
- فقه الشورى والاستشارة،الطبعة الثانية (١٤١٣هـ/١٩٩٢م) دار الوفاء، المنصورة.
- **الشربيني:** (أ.د محمود)
- القضاء فى الإسلام، طبعة (٢٠٠٥م) مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة.
- **الشربيني:** (الشيخ محمد الخطيب الشافعي)

- مغنـــي المحتـــاج إلـــى معرفـــة معـــاني ألفـــاظ المنهـــاج للنـــووي، طبعـــة (١٣٧٧هـ/١٩٥٨م) مطبعة الحلبي القاهرة.
- **الشعيبى:** (أ.د أحمد قائد)
- وثيقة المدينة المضمون والدلالة (١٤٢٦هـ) وزارة الأوقاف القطرية.كتاب الأمة، العدد ١١٠.
- **-الشمالي:** (عبده)
- دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها الطبعة الخامسة، دار صادر، بيروت.
- **الشهرستانى:** (محمد بن عبد الكريم أحمد المتوفى سنة ٥٤٨هـ)
- الملل والنحل بتحقيق أ.د عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة الأولى، (١٩٧٧م) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- نهاية الإقدام: (بدون تاريخ) تحقيق الفرد جيوم، مكتبة زهران، القاهرة.
- **الشوكانى:** (محمد بن على)
- إرشاد الفحول، طبعة (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) مطبعة مصطفى البابى الحلبي القاهرة.
- **الصابوني:** (محمد على)
- التبيان فى علوم القرآن،الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ/٢٠٠٢هـ) دار الصابوني، القاهرة.
- **الصلابى:** (أ.د على محمد)
- السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) مؤسسة اقرأ، القاهرة.
- دولة الموحدين، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م) مكتبة الإيمان، المنصورة.
- على بن أبى طالب شخصيته وعصره، طبعة (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) مكتبة فياض، المنصورة.
- أبو بكر الصديق شخصيته وعصره، طبعة (٢٠٠٦م) مكتبة الإيمان المنصورة.
- **الطماوى:** (أ.د سليمان)
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، الطبعة الثانية (١٩٧٦م) دار الفكر القاهرة.
- **الطوفى:** (نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوى المتوفى سنة ٧١٦هـ).
- البلبل فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل حققه وعلق عليه أحمد فريد المزيدى الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م), دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح مختصر الروضة، تحقيق أ.د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **الطويل:** (أ.د توفيق)

- قصة الصراع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة (١٩٧٩م) دار النهضة العربية.
- **العامري:** (أبو الحسن محمد بن يوسف)
- كتاب الإعلام بمناقب الإسلام تحقيق أ.د أحمد عبد الحميد غراب، الطبعة الأولى (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، دار الكاتب العربي، القاهرة.
- السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية: دراسة وتحقيق أ.د أحمد عطية، طبعة (١٤١١هـ/١٩٩١م)، دار الثقافة للنشر، القاهرة.
- **العبد:** (أ.د عبد اللطيف محمد)
- أضواء على الفلسفة العامة، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار الثقافة العربية, القاهرة.
- دراسات فى الفلسفة الإسلامية، طبعة (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- **العبيدى:** (أ.د حمادي) ابن رشد وعلوم الشريعة، طبعة (١٩٩١م) دار الفكر، بيروت.
- **العجلونى:** (إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الشافعي المتوفى سنة ١١٦٢هـ).
- كشف الخفاء، طبعة (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **العدوي:** (أ.د إبراهيم أحمد).
- النظم الإسلامية، الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة.
- **العراقي:** (أ.د محمد عاطف).
- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، الطبعة الثانية (١٩٧٩م) دار المعارف، القاهرة.
- المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد، مواضع متفرقة، الطبعة الأولى (١٩٨٠م) دار المعارف، القاهرة.
- **العربي:** (أ.د محمد ممدوح على).
- الأخلاق والسياسة، طبعة (٢٠٠٦م) مكتبة الأسرة الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
- **العروسى:** (أ.د محمد).
- المشتركة بين الأصوليين والمتكلمين، طبعة (١٤١٠هـ/١٩٨٠م) دار حافظ للنشر، جدة.
- **العز بن عبد السلام الشافعي** المتوفى سنة ٦٦٠هـ).
- قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، طبعة (١٤١١هـ/١٩٩١م) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- **علا** (أ.د علا عبد العزيز أبو زيد).
- الفكر السياسي عند ابن رشد، رسالة دكتوراه (١٩٨١م) إشراف أ.د حامد ربيع، قاعة الرسائل، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

- **العلوانى:** (أ.د طه جابر).
- حاكمية القرآن، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- **العمري:** (أ.د أحمد سويلم).
- معجم العلوم السياسية الميسر، الهيئة المصرية العامة للكتاب,(١٩٨٥م) القاهرة.
- **العوا:** (أ.د محمد سليم).
- فى أصول النظام الجنائي الإسلامي، طبعة (١٩٧٩م) دار المعارف، القاهرة .
- **الغامدي:** (أ.د صالح بن غرم الله).
- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) مكتبة المعارف، الرياض.
- **الغزالي:** (أبو حامد محمد بن محمد).
- إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) دار الريان للتراث، القاهرة.
- فضائح الباطنية: تحقيق أ.د عبد الرحمن بدوى، طبعة (١٣٨٣هـ/١٩٦٤م) الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة.
- **الغزالي:** (الشيخ محمد الغزالي السقا).
- الإسلام والاستبداد السياسي، طبعة أولى (١٩٩٧م) دار نهضة مصر، القاهرة
- فقه السيرة، طبعة (١٩٧٦م) دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- الفساد السياسي فى المجتمعات العربية والإسلامية طبعة ثانية (٢٠٠٠م) دار نهضة مصر، القاهرة.
- **-الغضبان:** (أ.د منير محمد).
- المنهج الحركي للسيرة النبوية، الطبعة الخامسة عشرة (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) دار الوفاء، المنصورة.
- **الفارابي:** (أبو نصر المتوفى سنة ٣٣٩هـ)
- آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة الثانية (١٣٦٨هـ/١٩٤٨م) مكتبة ومطبعة محمد على صبيح القاهرة.
- تصنيف العلوم تحقيق أ.د على بو ملحم، الطبعة الأولى (١٩٩٦م) دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، شرح وتعليق أ.د على عبد الواحد وافى، الطبعة الثانية (١٣٨١هـ/١٩٦١م)، لجنة البيان العربي، القاهرة.
- رسالة فى السياسة ضمن مجموع فى السياسة تحقيق ودراسة أ.د فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
- رسالة فى السياسة ضمن مقالات فلسفية، لمشاهير فلاسفة العربي بقلم: لويس شيخو، الطبعة الثالثة، دار العرب، للبستاني، القاهرة.

- فصول منتزعة، تحقيق أ.د فوزي متري نجار، الطبعة الثانية (١٩٩٣م)، دار المشرق، بيروت.
- كتاب الملة، تحقيق أ.د محسن مهدي، الطبعة الثالثة (٢٠٠١م)، دار المشرق، بيروت.
- كتاب تحصيل السعادة تحقيق أ.د جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، دار الأندلس، بيروت.
- **الفتوحي الحنبلي:** (محمد بن أحمد بن عبد العزيز).
- شرح الكوكب المنير ،تحقيق أ.د محمد الزحيلى، وأ.د نزيه حماد، الطبعة الثانية (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) مكتبية العبيكان الرياض. وطبعة أخرى تحقيق الشيخ حامد الفقي, مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
- **الفراء البغدادي:** (أبو يعلى أبو الحسين الحنبلى)
- طبقات الحنابلة، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى الحلبي، القاهرة، وطبعة أخرى: تحقيق أ.د على محمد عمر، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ/١٩٩٨م) مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- العدة فى أصول الفقه، تحقيق أ.د أحمد بن على سير المباركي، الطبعة الثانية (١٤١٠هـ/١٩٩٠م) المملكة العربية السعودية.
- المعتمد فى أصول الدين، تحقيق أ.د وديع الحداد طبعة (١٩٨٦م) دار المشرق بيروت.
- الأحكام السلطانية، تحقيق محمد على أبو العباس، وما بعدها، طبعة (١٩٩٦م) مكتبة القرآن، القاهرة.
- **الفنجري:** (أ.د أحمد شوقي)
- الحرية السياسية فى الإسلام، طبعة (١٩٨٣م) دار القلم كويت.
- **الفيروز آبادى:** (مجد الدين محمد بن يعقوب) القاموس المحيط، بدون تاريخ، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- **الفيومي:** (أحمد بن محمد بن على)
- المصباح المنير، طبعة (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) المكتبة العصرية، بيروت.
- **القاسمي:** (ظافر)
- نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامي، جـ١، الطبعة الرابعة (١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، دار النفائس، بيروت.
- **القرشي:** (أ.د غالب عبد الكافي)
- أوليات الفاروق فى السياسة والإدارة والقضاء، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) دار الوفاء، المنصورة.
- **القرطبي:** (شمس الدين محمد بن أحمد المتوفى سنة)
- الجامع لأحكام القرآن.
- **القليوبي:** (القليوبي أحمد) و(عميرة البرلسى)

- حاشيتا: القليوبي وعميرة على منهج الطالبين، للشيخ زكريا الأنصاري، بدون تاريخ، مكتبة الإيمان المنصورة.
- **الكتاني المحدث:** (محمد عبد الحى)
- نظام الحكومة النبوية، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الكفوي:** (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني)
- الكليات، تحقيق أ.د عدنان درويش، ومحمد المصر، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ/١٩٩٣م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **الكلوذاني:** (أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن)
- التمهيد فى أصول الفقه تحقيق أ.د مفيد أبو عمشة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م) نشرة مركز البحث العلمي وإحياء التراث، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
- **الكندي:** (أبو يوسف يعقوب)
- رسالة فى الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول، تحقيق أ.د محمد عبد الهادى أبو ريدة، الطبعة الثانية (١٩٨٧م) دار الفكر العربي، القاهرة.
- كتاب الكندي إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى تحقيق أ.د فؤاد الأهوانى، طبعة (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) دار إحياء الكتب العربي.
- **الكيالي:** (أ.د عبد الوهاب) وآخرون: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون تاريخ، بيروت.
- **اللالكائي:** (أبو القاسم بن الحسن بن منصور)
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: تحقيق أ.د أحمد سعد حمدان، دار طيبة،الرياض.
- **المالقي:** (أبو القاسم بن رضوان)
- الشهب اللامعة فى السياسة النافعة، تحقيق المرادى الحضرمي أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب السياسة أو الإشارة فى تدبير الإمارة، تحقيق أ.د على سامي النشار، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) دار السلام، القاهرة.
- **الماوردي:** (أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصري المتوفى سنة ٤٥٠هـ)
- أدب الدين والدنيا, دار الريان للتراث الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) القاهرة.
- **المباركفوري:** (صفى الرحمن)
- الرحيق المختوم، الطبعة السابعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
- **المدنى:** (محمد محمد)
- وسطية الإسلام, الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م), دار القلم، القاهرة.

- **المراكبي:** (محمود)
- الديمقراطية واحة أم سراب،طبعة (٢٠٠٦م) مطابع الأهرام التجارية،القاهرة .
- **المرزوقي:** (أ.د جمال)
- الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) دار الهداية القاهرة.
- **المسير:** (أ.د محمد سيد أحمد)
- المجتمع المثالي فى الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، الطبعة الثانية (١٩٨٩م) دار المعارف، القاهرة.
- **المقدسي الحنبلي:** (ابن مفلح شمس الدين أبو عبد الله محمد المتوفى سنة ٧٦٣هـ)
- أصول الفقه، تحقيق أ.د فهد بن محمد السدحان, الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) مكتبة العبيكان، الرياض.
- كتاب الفروع، تحقيق الشيخ عبد الرازق المهدي، الطبعة الأولى(١٤٢٢هـ)، دار الكتاب العربي.
- الآداب الشرعية والمنح المرعية وما بعدها، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) دار ابن حزم بيروت.
- **المقدسي:** (بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المتوفى سنة ٦٢٤هـ)
- العدة شرح العمدة، طبعة فيصل الحلبي القاهرة.
- **المناوي:** (عبد الرءوف)
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) مكتبة مصر، القاهرة.
- **المهنا:** (إبراهيم بن مهنا عبد الله)
- سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى (١٤٢٤ـ ٢٠٠٤م) دار الفضيلة الرياض.
- **المودودي:** (أبو الأعلى)
- نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور، طبعة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **الموصلي:** (محمد)
- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، تحقيق رضوان جامع، طبعة (١٤١٨هـ/١٩٩٧)م دار الفكر، بيروت.
- **النجار:** (أ.د عبد المجيد)
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، طبعة ثانية (١٤١٣هـ/١٩٩٣م) المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية.
- **النسفي:** (أبو المعين المتوفى سنة ٥٠٨هـ)
- كتاب التمهيد لقواعد التوحيد تحقيق جيب الله حسن، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار الطباعة المحمدية، القاهرة.

- **النوبختي:** (الحسن بن موسى)
- كتاب فرق الشيعة، وسعد بن عبد الله القمي (من علماء الشيعة فى القرن الثالث) تحقيق أ.د عبد المنعم الحفني، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) دار الرشاد، القاهرة.
- **النووي:** (محيى الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدين المتوفى سنة ٦٧٦هـ)
- المنهاج شرح صحيح مسلم، طبعة (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.
- **النيسابوري:** (المتولي الشافعي أبو سعيد عبد الرحمن)
- الغنية فى أصول الدين تحقيق عماد الدين حيدر وما بعدها الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ/١٩٨٧م) مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- **بروكلمان:** (كارل)
- تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي الطبعة الثانية عشر (١٩٩٣م) دار العلم للملايين، بيروت.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر، القاهرة.
- التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، طبعة (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) دار الفكر العربي القاهرة.
- **تيندر:** (جلين)
- الفكر السياسي الأسئلة الأبدية، ترجمة محمد مصطفى غنيم الطبعة الأولى (١٩٩٣م) الجمعية المصرية للنشر والمعرفة القاهرة.
- **ثروت:** (أ.د ثروت بدوي)
- النظم السياسية، طبعة (٢٠٠٥م) دار النهضة العربية القاهرة.
- **جارودي:** (رجاء)
- الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل، بدون تاريخ، ترجمة ونشر، دار الغد العربي، القاهرة.
- **جثري:** (و. ك. س)
- الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة: أ.د رأفت حليم سيف, طبعة (١٩٨٥م) مطابع الطليعة، الكويت.
- **جلال:** (شوقي)
- العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات، مكتبة الأسرة (٢٠١٠م)، القاهرة.
- **جمعة:** (أ.د سعد)
- محاضرات فى العلوم السياسية، طبعة (٢٠٠٢م)، دار المصطفى، القاهرة.
- **جمعة:** (محمد لطفي)
- تاريخ فلاسفة الإسلام، طبعة (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) عالم الكتب، القاهرة.

- **جيحن:** (أدلف)
- المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية،ترجمة أ.د عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٦م)
- **جيدنز:** (أنتوني)
- مقدمة كتاب الطريق الثالث، ترجمة: أ.د محمد الجوهري، طبعة (٢٠١٠م) مكتبة الأسرة القاهرة
- **حامد:** (أ.د حامد ربيع)
- نظرية القيم السياسية، طبعة(١٩٧٣م) مكتبة نهضة الشرق، القاهرة.
- مقدمة كتاب سلوك المالك لابن أبى الربيع ، الطبعة الأولى(١٩٨٢م). دار الشعب، القاهرة.
- **حامد:** (أ.د حامد طاهر)
- المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي، طبعة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، القاهرة.
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، الطبعة الثانية ١٩٩٣م، دار الثقافة العربية، القاهرة.
- **حتِّى:** (أ.د فليب)
- الإسلام منهج حياة، نقله إلى العربية أ.د عمر فروخ، الطبعة الأول ١٩٧٢م، دار العلم للملايين، بيروت.
- **حسان:** (أ.د حسين حامد)
- حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- **حسب الله:** (على)
- أصول التشريع الإسلامي الطبعة السادسة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) دار المثقف العربي، القاهرة.
- **حسن:** (أ.د عبد الحليم محمد)
- محاضرات فى تاريخ الإغريق، دار الثقافة العربية، بدون تاريخ, القاهرة.
- **حسن:** (أ.د حسن الشافعي)
- الآمدي وآراؤه الكلامية، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/١٩٩٨م) دار السلام، القاهرة.
- التيار المشائى فى الفلسفة الإسلامية، طبعة (١٤١٨هـ -١٩٩٨م) دار الثقافة العربية، القاهرة.
- المدخل لدراسة علم الكلام، الطبعة الثانية(١٤١١هـ ١٩٩١م مكتبة وهبة القاهرة.
- **حسن:** (أ.د على إبراهيم)
- التاريخ الإسلامي العام، الطبعة السادسة (٢٠٠٥م) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- **حسين:** (حسين مؤنس)

- معالم تاريخ المغرب والأندلس، طبعة (٢٠٠٤م مكتبة الأسرة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- النبأ العظيم، دار القلم، القاهرة.
- **حسين:** (أ.د طه)
- قادة الفكر، طبعة (١٩٥٩م) دار المعارف، القاهرة.
- مستقبل الثقافة فى مصر، طبعة (١٩٣٨م) دار المعارف، القاهرة.
- الشيخان،الطبعة الرابعة(١٩٦٩م) دار المعارف، القاهرة.
- **حسين:** (أ.د محمد محمد)
- الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة بيروت.
- **حسين:** (الشيخ الإمام الخضر)
- الحرية فى الإسلام، طبعة (١٩٠٩م).
- **حمود:** (أ.د كامل)
- دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية، طبعة سنة ١٩٩٠م دار الفكر اللبناني.
- **حورية:** (أ.د حورية توفيق مجاهد)
- الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده طبعة (١٩٨٦م) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- **حوى:** (سعيد)
- الإسلام، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) دار السلام القاهرة.
- **خالد:** (أ.د خالد العشري)
- الشورى المغيبة بين نصوص الوحي ومسارات التاريخ، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) دار السلام، القاهرة.
- **خاتمي:** (أ.د محمد) ترجمة أ.د ثريا محمد على
- الدين والفكر فى فخ الاستبداد،الطبعة الأولى ٢٠٠١م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- **خديجة:** (خديجة النبرواي)
- موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، طبعة (٢٠٠٤م) دار السلام القاهرة.
- **خالد:** (خالد محمد)
- الدولة فى الإسلام، الطبعة الرابعة (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) دار المقطم للنشر والتوزيع القاهرة.
- **خان:** (وحيد الدين)
- المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية ترجمة: سيد أحمد الندوي، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ/١٩٩٤م) دار الصحوة، القاهرة.
- **خلاف:** (عبد الوهاب)
- السياسة الشرعية، الطبعة السادسة (١٤١٨ هـ/١٩٩٧م) مؤسسة الرسالة، بيروت.

- الخلافة، طبعة (١٤١٥هـ/١٩٩٤م) الزهراء للإعلام العربى القاهرة.
- **خليا:** (أ.د صفوت مصطفى)
- الإسلام والغرب ترجمة أ.د هدير أبو النجا، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) دار السلام، القاهرة.
- **خليفة:** (حسن)
- تاريخ النظريات السياسية وتطورها، المطبعة الحديثة، ط١ (١٩٢٩م)، القاهرة.
- **خليل:** (أ.د سعد محمد عبد المقصود)
- تولية رئيس الدولة فى الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث، طبعة (١٩٨٨م) المؤسسة العربية الحديثة القاهرة .
- **خليل:** (محمد بكير)
- دراسات فى السياسة والحكم، الطبعة الأولى (١٩٥٧م) الأنجلو، القاهرة.
- **دبوس:** (أ.د صلاح الدين)
- الخليفة توليته وعزله، الطبعة الأولى مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية.
- **دراز:** (أ.د محمد عبد الله)
- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، طبعة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) دار القلم، الكويت.
- **ديبيس:** (أوجست)
- أفلاطون، ترجمة محمد إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٨م) القاهرة.
- **رأفت:** (أ.د محمد رأفت عثمان)
- النظام القضائي فى الفقه الإسلامي، الطبعة الخامسة (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) القاهرة.
- رياسة الدولة فى الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار القلم، دبي الإمارات.
- **ربيع:** (محمد محمود) و(إسماعيل صبري مقلد)
- موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت طبعة (١٩٩٣م) دولة الكويت.
- **رشاد:** (أ.د محمد رشاد سالم)
- المدخل للثقافة الإسلامية، الطبعة العاشرة (١٤١٠هـ/١٩٩٠م) دار القلم للنشر، الكويت.
- **رشيد:** (محمد رشيد رضا)
  تفسير المنار، طبعة (١٩٧٣م) الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- **رفاعي:** (أحمد فريد)
- عصر المأمون، الطبعة الثانية (١٩٩٧م) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- **روزنتال:** (فرانز)

- مفهوم الحرية فى الإسلام، ترجمة رضوان السيد، ومعن زيادة، طبعة (٢٠٠٧م) دار المدار الإسلامي، بيروت.
- **ريفو:** (ألبير)
- الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ترجمة أ.د عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، مكتبة الإيمان، القاهرة.
- **رينان:** (إرنست)
- ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، طبعة (١٩٥٧م) دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي، القاهرة.
- **زروخى:** (أ.د إسماعيل)
- الدولة فى الفكر العربى الحديث (دراسة فكرية فلسفية) طبعة (١٩٩٩م) دار الفجر القاهرة.
- **زكريا** (أد زكريا **إبراهيم**)
- مشكلة الحرية، طبعة (١٩٧٢م) مكتبة مصر، القاهرة.
- **زكريا:** (أ.د زكريا بشير إمام)
- لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، الدار السودانية، الخرطوم.
- **زكريا:** (أ.د فؤاد زكريا)
- دراسة لجمهورية أفلاطون، طبعة (١٩٦٧م) دار الكاتب العربى، القاهرة.
- **زهدي:** (زهدي حسن جار الله)
- المعتزلة طبعة (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، مطبعة مصر، القاهرة.
- **زكريا:** (أ.د زكريا بشير إمام)
- لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، الدار السودانية، الخرطوم.
- **الزنكي**: (أ.د نجم الدين عبد القادر)
- نظرية السياق دراسة أصولية، طبعة (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) دار الكتب العلمية، بيروت.
- **زهير:** (أ.د أبو النور)
- أصول الفقه الطبعة الأولى (٢٠٠٧م) دار البصائر، القاهرة
- **زيدان:** (أ.د عبد الكريم)
- أصول الدعوة، الطبعة التاسعة (١٤٢١هـ/٢٠٠١م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- نظام القضاء فى الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الوجيز فى أصول الفقه، الطبعة الخامسة (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) مؤسسة الرسالة بيروت.
- **زينة:** (حسنى)

- العقل عند المعتزلة، الطبعة الثانية (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **سابين:** (جورج)
- تطور الفكر السياسي ترجمة حسن العروسى، الكتاب الأول طبعة (١٩٥٤م) دار المعارف، القاهرة.
- **ستيوارت:** (مشيل)
- نظم الحكم الحديثة، ترجمة أحمد كامل طبعة (١٩٦٢م) دار الفكر العربى، القاهرة .
- **سعفان:** (أ.د حسن شحاتة) أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية: طبعة (١٣٧٩هـ/١٩٥٩م) مكتبة النهضة.
- **سمعان:** (أ.د وهيب إبراهيم) الثقافة والتربية فى العصور القديمة، طبعة (١٩٦١م) دار المعارف، القاهرة.
- **سوندرز:** (فرنسيس ستونر)
- من يدفع للزمار (الحرب الباردة الثقافية)، ترجمة طلعت الشايب، ومقدمة الكتاب أ.د عاصم الدسوقي، طبعة (٢٠٠٢م) المجلس الأعلى للثقافة القاهرة.
- **سيدبي:** (جمال رجب)
- أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) مكتبة وهبة، القاهرة.
- **سيف الدين :** (أ.د سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل)
- النظرية السياسية من منظور إسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ/١٩٩٨م) المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة.
- **شاهين:** (أ.د إسماعيل محمد عيسى)
- نظرية الخلافة فى العصر الحديث، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) مؤسسة العلياء، القاهرة.
- **شاهين:** (أ.د حمدي)
- الدولة والمجتمع فى العصر الأموي، دراسة الشبهات ورد المفتريات، (٢٠٠٠م)، مطبعة العمرانية، الجيزة.
- **شبل:** (فؤاد محمد)
- الفكر السياسي دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، طبعة (١٩٧٤م) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- **شرف:** (أ.د محمد جلال) و(أ.د على عبد المعطى محمد)
- الفكر السياسي فى الإسلام شخصيات ومذاهب، طبعة (٢٠٠٢م)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- خصائص الفكر السياسي الإسلامي منشأة المعارف، الإسكندرية.
- **شعبان:** (أ.د زكى الدين)

- أصول الفقه الإسلامي وما بعدها، الطبعة السادسة، (١٩٩٥م)، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي.
- **شلبي:** (أ.د أبو زيد)
- الخلفاء الراشدون طبعة (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، مكتبة وهبة، القاهرة.
- **شلبي:** (أ.د إبراهيم أحمد)
- تطور الفكر السياسي، طبعة (١٩٨٥م) الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.
- **صابر:** (أ.د حلمي عبد المنعم)
- نظرات فى تاريخ الخلفاء الراشدين، الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) القاهرة.
- **صاوي:** (أ.د أحمد السيد) مرافعات مدنية وتجارية، طبعة (٢٠٠٠م) مطبعة جامعة القاهرة.
- **صبحي:** (أ.د صبحي الصالح)
- النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة عشرة (٢٠٠١م) دار العلم للملايين، بيروت.
- علوم الحديث ومصطلحه، الطبعة الحادية عشرة (١٩٧٩م) دار العلم للملايين، بيروت.
- **صبحي:** (أ.د أحمد محمود)
- فى فلسفة الحضارة، مؤسسة الثقافة الجامعية بدون تاريخ, الإسكندرية.
- **صبحي:** (أ.د سيد)
- الإنسان وصحته النفسية، طبعة (٢٠٠٣م) مكتبة الأسرة القاهرة.
- **صعب:** (أ.د حسن)
- علم السياسة، الطبعة الثانية (١٩٧٠م)، دار العلم للملايين، بيروت.
- **صليبا:** (أ.د جميل)
- تاريخ الفلسفة العربية الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ/١٩٩٥م) الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
- **صوفي:** (أ.د صوفي أبو طالب)
- مبادئ تاريخ القانون، طبعة (١٣٨١هـ/١٩٦١م) دار النهضة العربية القاهرة.
- **ضيف:** (أ.د شوقي)
- العصر الإسلامي، الطبعة الثامنة (١٩٧٨م) دار المعارف، القاهرة.
- **طاش كبرى:** (زاده أحمد بن مصطفى)
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **طاليس:** (أرسطو)
- الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له أ.د عبد الرحمن بدوى، طبعة (٢٠٠٧م) الهيئة العامة لقصور الثقافة، ضمن سلسلة الذخائر، القاهرة.

- **طعيمة:** (أ.د صابر)
- دراسات فى النظام الإسلامي، طبعة (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار الجيل بيروت.
- **طه:** (أ.د طه الدسوقي حبيش)
- المرأة والولاية، ط١ (١٤١٩هـ/١٩٩٨م) القاهرة.
- الاجتهاد فى الإسلام تحرير وتنوير، طبعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) مكتبة رشوان القاهرة .
- **طه:** (أ.د فرج عبد القادر) وآخرون
- موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، الطبعة الثالثة (٢٠٠٥م) القاهرة.
- **عاتي:** (أ.د إبراهيم)
- الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، طبعة (٢٠٠٥م) مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- **عارف:** (أ.د نصر محمد)
- والثقافة والمدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم ضمن سلسلة بناء المفاهيم، الطبعة (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) دار السلام، القاهرة.
- فى الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، طبعة (٢٠٠٤م) مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.
- **عائشة:** (أ.د عائشة يوسف المناعي)
- أصول العقيدة بين المعتزلة، والشيعة،الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) دار الثقافة.
- **عباس:** (عباس محمود العقاد)
- ابن رشد، الطبعة السادسة، (١٩٩٢م) دار المعارف، القاهرة.
- أثر العرب فى الحضارة الأوربية وما بعدها، طبعة (١٩٩٨م) مكتبة الأسرة الهيئة العامة للكتاب.
- الديمقراطية فى الإسلام، طبعة سنة(٢٠٠٤م) مكتبة الأسرة.
- عبقرية الإمام على، الطبعة السادسة (١٩٨٧م) دار المعارف، القاهرة.
- عبقرية عمر، مكتبة الأسرة (٢٠٠٤م) وزارة الثقافة، القاهرة.
- **عبد الباقي:** (أ.د محمد فهمي)
- التاريخ اليوناني، بدون تاريخ، القاهرة.
- **عبد الحليم:** (أ.د عبد الحليم محمود)
- التفكير الفلسفي فى الإسلام، الطبعة الثانية (١٩٨٩م)، دار المعارف، القاهرة.
- **عبد الحليم:** (أ.د على عبد الحليم محمود)
- عالمية الدعوة الإسلامية، الطبعة الرابعة (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) دار الوفاء، المنصورة
- **عبد الحميد:** (أ.د عبد العظيم عبد السلام)
- النظم السياسية (الدولة والحكومة)، طبعة سنة (٢٠٠٤م) مطابع جامعة المنوفية.

- **عبد الخالق:** (أ.د عبد الغنى)
  - حجية السنة ،الطبعة الثالثة (١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، دار الوفاء، المنصورة.
- **عبد الرازق:** (أ.د أحمد جاد)
  - فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي،الطبعة الأولى (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) المعهد العالمي للفكر الإسلامي أمريكا .
- **عبد الرازق:** (الشيخ مصطفى)
  - فيلسوف العرب والمعلم الثاني، طبعة (١٩٩٧م) الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
- **عبد الرحمن :** (أ.د عبد الرحمن بدوي)
  - أفلاطون، الطبعة الثانية (١٩٤٤م) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
  - ربيع الفكر اليوناني، ربيع الطبعة الرابعة (١٩٦٩م) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- **عبد الظاهر:** (أ.د حسن)
  - دراسات فى تطور الفكر السياسي, مكتبة الأنجلو، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، القاهرة.
- **عبد العظيم:** (أ.د سعيد)
  - الديمقراطية ونظريات الإصلاح فى الميزان، طبعة (٢٠٠٤م) دار الإيمان الإسكندرية.
- **عبد الغنى:** (أ.د عبد المقصود)
  - أضواء على الفكر الفلسفي، طبعة (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، مكتبة الزهراء، القاهرة.
  - دراسات فى علم الكلام مذاهب وقضايا طبعة (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) دار الثقافة، القاهرة.
- **عبد الفتاح:** (أ.د عبد الفتاح أحمد فؤاد)
  - ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، الطبعة الأولى (٢٠٠٢م) دار الوفاء، الإسكندرية.
- **عبد الفتاح:** (إمام)
  - الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، طبعة (١٤١٤هـ/١٩٩٤م) سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني، الكويت.
  - توماس هوبز فليسوف العقلانية، طبعة (١٩٨٥م). دار الثقافة القاهرة.
- **عبد الكريم:** (أ.د فتحي)
  - الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) مكتبة وهبة، القاهرة.
- **عبد الله:** (أ.د عبد الغنى بسيوني)
  - النظم السياسية (أسس التنظيم السياسي) الدار الجامعية للنشر بيروت.
- **عبد الله:** (أ.د عبد الله مبروك النجار)

- الحسبة ودور الفرد فيها، طبعة (١٤١٥هـ) ملحق مجلة الأزهر القاهرة.
- **عبد الله:** (أ.د محمد فتحي)، و(أ.د ميلاد زكى غالى)
- أرسطو والمدارس المتأخرة، طبعة (١٩٩٨م) منشأة المعارف.
- **عبد المجيد:** (أ.د أحمد فؤاد عبد الجواد)
- البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي فى الفكر السياسي الغربي، طبعة (١٩٩٨م) دار قباء القاهرة.
- **عبد المجيد:** (أ.د عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان) النظم السياسية، طبعة (١٩٩٨م) مطبعة جامعة القاهرة للتعليم المفتوح.
- **عبد المجيد:** (أ.د عبد المجيد محمد الحفناوي)
- تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، مذكرات لطلاب كلية الحقوق, جامعة الإسكندرية.
- **عبد المجيد :** (أ.د عبد المجيد محمود مطلوب)
- أصول الفقه الإسلام، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ/١٩٩٤م) دار النهضة العربية، القاهرة.
- **عبد المعطى:** (على)، و(أ.د محمد على محمد)
- السياسة بين النظرية والتطبيق أ.د طبعة (١٩٧٤م) دار الجامعات للنشر، الإسكندرية.
- **عبد الهادي:** (أ.د عبد الهادى الجوهري)
- أصول علم الاجتماع طبعة (٢٠٠١م) المكتبة الجامعية، الإسكندرية القاهرة.
- **عثمان:** (أ.د عثمان أمين)
- شخصيات ومذهب فلسفية، طبعة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) الشركة المصرية للطباعة، القاهرة.
- **عربي:** (زكى نجيب محمود)
- بين ثقافتين، الطبعة الثانية (١٤١٤هـ/١٩٩٣م) دار الشروق، القاهرة.
- **عرجون:** (الشيخ صادق إبراهيم)
- الفاروق عمر بن الخطاب هدية مجلة الأزهر عدد شعبان (١٤٢٩هـ).
- **عزام:** (عبد الرحمن)
- الرسالة الخالدة، طبعة (٢٠٠٦م) دار القلم، الكويت.
- **عطية:** (بسام)
- الفكر السياسي عند ابن تيمية، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) دار الفاروق، عمان.
- علم السياسة دراسة فى قواعده الأصولية وضوابطه النظرية، طبعة (١٩٨٥م) الدار الجامعية للنشر بيروت.
- العلم وبناء الأمم، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) مؤسسة اقرأ القاهرة.
- **علي:** (أ.د على سامي النشار)

- عقائد السلف الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) دار السلام القاهرة.
- نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام، الطبعة الثامنة (١٩٩٦م) دار المعارف، القاهرة.
- **علي:** (أ.د علي محمد حسنين)
- رقابة الأمة على الحكام الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **علوان:** (عبد الله ناصح)
- حرية الاعتقاد فى الشريعة الإسلامية، طبعة (٢٠٠٤م) دار السلام، القاهرة.
- **عمارة:** (أ.د محمد)
- الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م) دار الشروق القاهرة.
- المعتزلة وأصول الحكم، طبعة (١٩٨٤م)دار الهلال، القاهرة.
- مفهوم الحرية فى مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى(١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)مكتبة الشروق الدولية،القاهرة.
- المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، الطبعة الثانية (١٩٨٣م) دار المعارف، القاهرة.
- **عنان:** (محمد عبد الله)
- دولة الإسلام فى الأندلس (عصر الموحدين) طبعة (٢٠٠١م) (مكتبة الأسرة)،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة.
- **عودة:** (عبد القادر)
- التشريع الجنائي فى الإسلام ،الطبعة الأولى سنة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) مؤسسة الرسالة بيروت.
- **عويس:** (أ.د عبد الحليم)
- الدولة بين الحقيقة والتزييف، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ/١٩٩٤م) دار الصحوة القاهرة.
- **عيسى:** (أ.د محمود خيري) و(أ.د بطرس غالى)
- المدخل فى علم السياسة،طبعة (١٩٩٠م) مكتبة الأنجلو، القاهرة.
- **غازى:** (أ.د طه عوض)
- دروس فى فلسفة القانون، طبعة (٢٠٠٤م) دار النهضة العربية، القاهرة.
- **غرونيباوم:** (جوستاف فون)
- حضارة الإسلام ترجمة الأستاذ عبد العزيز جاويد، طبعة (١٩٩٤م) الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- **غلاب:** (أ.د محمد)
- الفلسفة الإغريقية، الطبعة الثانية (١٩٥٠م) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- **غلوش:** (أ.د أحمد)

- النظام السياسي فى الإسلام، الطبعة الثانية (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) مؤسسة الرسالة القاهرة.
- **الفاخوري**: (أ.د حنا) (أ.د خليل الجر)
- تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، الطبعة الثانية (١٩٨٢م) بيروت، لبنان.
- **فتحية:** (أ.د فتحية النبرواي) (أ.د محمد نصر)
- تطور الفكر السياسي فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى (١٩٨٢م) القاهرة.
- **فتوح:** (محمد عبد الفتاح)
- الديمقراطية الشورى فى الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- **فخري**: (أ.د ماجد)
- تاريخ الفلسفة اليونانية طبعة (١٩٩١م) دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية أ.د كمال اليازجي، طبعة ثانية(٢٠٠٠م) دار المشرق، بيروت.
- **فراج:** (أ.د عز الدين)
- حياة محمد فى مرآة الفكر الغربي، الطبعة الثانية بدون تاريخ، دار الفكر العربى، القاهرة.
- **فرحات:** (أ.د محمد نعيم)
- التشريع الجنائي الإسلامي وما بعدها، طبعة (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) القاهرة.
- **فرحات:** (أ.د نور الدين)
- البحث عن العقل حوار مع فكر الحاكمية والنقل مكتبة الأسرة (٢٠٠٦م) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- **فرغل:** (أ.د يحيى هاشم حسن)
- عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام طبعة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.
- **فرغلي:** (أ.د محمد محمود)
- حجية الإجماع، طبعة (١٩٧١م) دار الهدى، القاهرة.
- **فروم:** (إريك)
- الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد ظهران ،طبعة (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م) المجلس الوطني للثقافة، الكويت.
- **القاضي عبد الجبار:** (قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المتوفى سنة ٤١٥هـ)
- تثبيت دلائل النبوة، تحقيق أ.د عبد الكريم عثمان، طبعة (٢٠٠٦ م) دار المصطفى، القاهرة.

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق أ.د عبد الكريم عثمان طبعة (٢٠٠٩م) مكتبة الأسرة القاهرة.
- **قاسم:** (أ.د محمود)
  - ابن رشد وفلسفته الدينية، الطبعة الثالثة، (١٩٦٩م)، مكتبة الأنجلو، القاهرة.
- **قاسم:** (أ.د محيى الدين)
  - التقسيم الإسلامي للمعمورة، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- **قراعة:** (محمود على)
  - الأخلاق فى الإسلام من أحاديث الرسول ومن فتاوى ابن تيمية، الطبعة الثانية (١٩٨٤م) مكتبة مصر، القاهرة.
- **قربان:** (أ.د ملحم)
  - وقضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- **قرني:** (أ.د عزت)
  - الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ،الطبعة الثانية (٢٠٠٣م) مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.
- **قطب:** (سيد)
  - مشاهد القيامة فى القرآن، الطبعة التاسعة (٢٠٠٣م)، دار المعارف، القاهرة.
  - العدالة الاجتماعية فى الإسلام، الطبعة الثانية عشرة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، دار الشروق، القاهرة.
  - خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة الثالثة عشرة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، دار الشروق، القاهرة.
  - فى ظلال القرآن الطبعة الثالثة عشرة (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، دار الشروق، القاهرة.
- **قطب:** (محمد)
  - التطور والثبات فى حياة البشرية, الطبعة السابعة (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) دار الشروق, القاهرة.
  - دراسات قرآنية، دار الشروق، طبعة (١٤٢٠هـ /١٩٩٢م).
- **قلعجي:** (أ.د محمد رواس)
  - قراءة سياسية للسيرة النبوية، الطبعة الثانية.
- **قمير:** (يوحنا)
  - أصول: الفلسفة العربية، الطبعة السابعة (٢٠٠٢م) دار المشرق، بيروت.
- **كرم:** (يوسف)
  - تاريخ الفلسفة الحديثة ،طبعة (١٩٦٢م) دار المعارف، القاهرة.
- **كروبسى:** (ليوشترواس جوزيف)

- تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم أ.د إمام عبد الفتاح إمام، طبعة (٢٠٠٥م) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- **كريسون:** (أندريه)
- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: ترجمة الأستاذ أ.د عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، طبعة (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) دار الشعب، القاهرة.
- **كوربان:** (هنري)
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة الطبعة الثالثة (١٩٨٣م) دار عويدات، بيروت.
- **كوربت**: (مايكل) و(جوليا ميتشل كوربت)
- الدين والسياسة فى الولايات المتحدة ترجمة أ.د عصام فايز وآخرين، طبعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- **لحسانة**: (أ.د أحسن)
- الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبى، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) دار السلام، القاهرة .
- **ماجد:** (أ.د عبد المنعم)
- التاريخ السياسي للدولة العربية، الطبعة السابعة (١٩٨٣م) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- **ماكيوز:** (هربرت)
- العقل والثورة ترجمة: أ.د فؤاد زكريا من مقدمة المترجم، الطبعة الثانية (١٩٧٩م) الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- مبدأ المساواة أمام القضاء وكفالة حق التقاضي، طبعة (١٩٨٩م) منشأة المعارف، الإسكندرية.
- **متولي:** (أ.د عبد الحميد)
- وآخرون: التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية، طبعة (١٩٧٨م) الهيئة المصرية العامة للكتاب وله طبعة أخرى.
- مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، طبعة (٢٠٠٨م) منشأة المعارف، الإسكندرية.
- **مجموعة من علماء الغرب المتخصصين:**
- النوع (الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف) ترجمة محمد قدري عمارة، مكتبة الأسرة (٢٠٠٦م) الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة.
- محاضرات فى أصول الفقه طبعة(٢٠٠٢م) القاهرة.
- **محمد:** (محمد أسد)
- منهاج الإسلام فى الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي، الطبعة الخامسة (١٩٧٨م) دار العلم للملايين، بيروت.
- **محمد:** (أ.د محمد عبد المعز نصر)

- الفارابي ونظم الحكم فى العصر الحديث، ضمن الكتاب التذكاري عن الفارابي إشراف أ.د إبراهيم مدكور، طبعة (١٩٨٣م) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- **محمد:** (أ.د محمد على) و(أ.د على عبد المعطى محمد)
- السياسة بين النظرية والتطبيق (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) دار النهضة العربية، بيروت .
- **محمد:** (أ.د محمد يوسف موسى)
- الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، طبعة (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
- نظام الحكم فى الإسلام، الطبعة الثالثة بدون تاريخ، دار الفكر العربى، القاهرة.
- **مدكور وآخرون:**
- معجم العلوم الاجتماعية (١٩٧٥م) الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- **مدكور:** (أ.د إبراهيم بيومى)
- فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثالثة، (١٩٨٣م) دار المعارف، القاهرة.
- **مدكور:** (أ.د عبد الحميد عبد المنعم)
- دراسات فى علم الأخلاق، طبعة (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م) دار الهاني، القاهرة.
- **مراد:** (أ.د بركات محمد)
- الكندي رائد الفلسفة العربية الإسلامية، الطبعة الأولى (١٩٩٠م) الصدر لخدمات الطبعة، القاهرة.
- المصباح المنير،الطبعة السادسة (١٩٢٦هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة.
- **مصطفى:** (مصطفى أمين)
- تاريخ التربية، الطبعة الأولى (١٣٤٣هـ/١٩٢٥م)، مطبعة المعارف، القاهرة.
- فجر الإسلام، مكتبة الأسرة (١٩٩٦م) القاهرة.
- إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، تصحيح وجمع، الشيخ محمد منير الدمشقي،طبعة (١٣٤٣هـ) مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت عن إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
- **مصطفى:** (أ.د مصطفى الخشاب)
- النظريات والمذاهب السياسية، الطبعة الأولى (١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)، مطبعة البيان العربي، القاهرة.
- **مصطفى:** (أ.د مصطفى حسن النشار)
- فكرة الإلوهية عند أفلاطون الطبعة الثانية (١٩٨٨م), القاهرة.
- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة، القاهرة (٢٠٠٠م).
- تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، الطبعة الأولى (١٩٩٩م) دار قباء، القاهرة.

- مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون، الطبعة الثانية (٢٠٠٠م)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- **مصطفى:** (أ.د مصطفى حلمي)
- نظام الخلافة فى الفكر الإسلامي، من المقدمة (ن) دار الدعوة الإسكندرية .
- منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ/١٩٩٢م) دار الدعوة، الإسكندرية.
- **مصطفى:** (محمد عبد الرحيم)
- النظم اليونانية والرومانية والإسلامية، مطبعة سعد، الطبعة الأولى (١٩٣٧م) القاهرة.
- **مصطفى:** (أ.د مصطفى كمال وصفي) المشروعية فى النظام الإسلامي، طبعة (١٣٩٠هـ/١٩٧٠م) القاهرة.
- **ملكاوي**:(أ.د فتحي حسن)
- نحو نظام معرفي إسلامي، طبعة (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن .
- **منى** (أ.د منى أحمد أبو زيد)
- المدينة الفاضلة عند ابن رشد، الطبعة الأولى (٢٠٠٠م) منشأة المعارف، الإسكندرية.
- **مونتسكيو:**
- روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، طبعة (٢٠١٠م) الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة .
- **ناجي:** (أ.د ناجى التكريتي)
- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، الطبعة الثالثة، (١٩٨٨م) وزارة الثقافة، بغداد.
- **نرسيسيان:** (ف. س)
- الفكر السياسي عند اليونان القديمة، ترجمة: حنا عبود، الطبعة الأولى (١٩٩٩م) الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- **نجاح:** (أ.د نجاح محمود الغنيمي)
- معالم تاريخ الفكر الفلسفي، طبعة (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، دار المنار، القاهرة.
- **نظلة:** (نظلة الحكيم) و(محمد مظهر سعيد)
- جمهورية أفلاطون، وما بعدها طبعة (١٩٦٣م) دار المعارف, القاهرة.
- **نظمي** :(أ.د نظمى خليل أبو العطا مرسى)
- مواقف سياسية من سيرة خير البرية، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) دار السلام، القاهرة.
- **هربرت:** (شيللر)
- المتلاعبون بالعقول،ترجمة عبد السلام رضوان عالم المعرفة عدد مارس (١٩٩٩م) المجلس الوطني للثقافة الكويت.

- **هرنشو:**
- علم التاريخ ترجمة: عبد الحميد العبادي، الطبعة الثالثة (٢٠٠٩م) الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
- **هشام:** (أحمد عوض جعفر)
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) المعهد العالمي، للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
- **وافى:** (أ.د علي عبد الواحد)
- المساواة فى الإسلام وما بعدها، دار نهضة مصر (٢٠٠٧م) مكتبة الأسرة، القاهرة.
- حقوق الإنسان فى الإسلام طبعة وزارة الأوقاف المصرية (١٩٧١م).
- **وجدي:** (محمد فريد)
- معالم الإسلام، طبعة (٢٠٠٠م) مكتبة الأسرة الهيئة.
- **ول ديورانت:**
- قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران (٢٠٠١م) مكتبة الأسرة الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
- قصة الفلسفة، ترجمة: أ.د فتح الله المشعشع، الطبعة الخامسة (١٤٠٥هـ) مكتبة المعارف، بيروت.
- **ولز:** (هـ. ج)
- معالم تاريخ الإنسانية ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثالثة (١٩٦٩م) القاهرة.
- **وورنر:** (ريكس)
- فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم وما بعدها، طبعة (١٩٨٥م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة.
- **وولتر ستيس:**
- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة (١٩٨٤م) القاهرة.

الفهرس